ZNAK

MIESIĘCZNIK

FILOZOFIA WARTOŚCI

Tadeusz Czeżowski . . CZYM SĄ WARTOŚCI
Władysław Tatarkiewicz. UCZCIWOŚĆ I DOBROĆ
Izydora Dąmbska . . . O WARTOŚCIACH POZNAWCZYCH
M. Albert Krąpiec OP . BYT A WARTOŚĆ
Karol Wajs . . . . . ZAGADNIENIE WARTOŚCI W PRAKTYCE TECHNICZNEJ
Władysław Stróżewski . WARTOŚCIOWANIE A OCENA
DYSKUSJA Z UDZIAŁEM WŁ. TATARKIEWICZA, R. INGARDENA, T. CZEŻOWSKIEGO, P. RYBICKIEGO, A. M. KRĄPCA OP, A. GRZEGORCZYKA, J. SZEWCZYKA, A. STĘPNIA, Ks. T. STYCZNIA, H. BORTNOWSKIEJ
Ks. Andrzej Wawrzyniak O WŁAŚCIWE ROZUMIENIE HEIDEGGERA
Jacek Łukasiewicz . . . IMPULS ETYCZNY I PRZYSTOSOWANIE. RZECZ O NAJMŁODSZEJ LITERATURZE POLSKIEJ
Wiesław P. Szymański . KSIĄŻKI KRAKOWSKICH KRYTYKÓW
Anna Morawska . . . REWOLUCJA EKUMENICZNA W TERENIE

KRAKÓW
Rok XVII KWIECIEŃ (4) 1965
130

ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski, Władysław Stróżewski, Halina Bortnowska

REDAKCJA

Hanna Malewska (redaktor naczelny), **Halina Bortnowska** (sekretarz redakcji), **Władysław Stróżewski, Stanisław Grygiel**

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 256-84

Redakcja przyjmuje w godz. 13—15
Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p., tel. 213-72
Administracja przyjmuje w godz. 9—13

Prenumerata krajowa: kwartalnie zł 36.—; półrocznie zł 72.—; rocznie zł 144.—

Prenumerata przez wpłaty na konto „Ruchu" Kraków, ul. Worcella 6, PKO No 4-6-777 albo przez urzędy pocztowe i listonoszy.

Prenumerata zagraniczna: kwartalnie zł 50.40; półrocznie zł 100.80; rocznie zł 201.60

Prenumerata przez wpłaty na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46, PKO 1-6-100024.

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty

---

Cena zeszytu zł 12.—

Egzemplarze archiwalne „Znaku" nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 maja 18; **Kraków**: Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź**: Księgarnia „Czytaj", ul. Narutowicza 2; **Poznań**: Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa**: Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław**: Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Maszynopis otrzymano 9. III. 1965 — Druk ukończono w kwietniu 1965
Format A-5 — Papier druk. sat. kl. V 61×86 65 g — Ark. druk. 9
Zam. 100 9. III. 1965 — Nakład 7.000+350 egz. — W-36

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład Nr 1, Kraków, Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK

ROK XVII Nr 130 (4)

Kwiecień 1965

KRAKÓW

FILOZOFIA WARTOŚCI

W życiu codziennym, w naszym zachowaniu się i w naszej wielorakiej działalności, nader często, choć może czasem nawet bezwiednie odwołujemy się do wartości. Uznajemy rzeczy jedne a odrzucamy inne dlatego, że posiadają taką a nie inną wartość. Cenimy jednych ludzi bardziej, a innych mniej, gdyż są — jak się to mówi — bardziej lub mniej „wartościowi": uczciwi „porządni", szlachetni, dobrzy... Podejmujemy, w imię określonych wartości, takie czy inne decyzje życiowe. Odwołujemy się do nakazów i norm, które zdają się obowiązywać dlatego, że w określonych wartościach znajdują oparcie. I odwołujemy się do indywidualnego czy społecznego sumienia, wierząc, że i ono uwrażliwione jest na wartości, wedle których „sądzi". Wiemy, że są to wartości, których za wszelką cenę trzeba bronić i nie dopuszczać do ich dewaluacji. A inne są nam obojętne i nie odczuwamy potrzeby jakiegokolwiek poświęcenia się czy choćby ujęcia za nimi. Dążymy do odkrywania i stwarzania wartości nowych — w pracach naukowych i technicznych, w dziełach sztuki. A potem poddajemy wszystkie te wytwory wartościowaniu i ocenie. Oceniamy także postępy rozmaitych robót i przedsięwzięć, oceniamy efekty gospodarcze i rezultaty sportowe — a wszystko to według określonych „wskaźników" na przyjętej skali wartości.

Przykłady można by mnożyć. Ale już te chyba wystarczą, byśmy mogli zdać sobie sprawę z życiowej doniosłości „świata wartości", a w konsekwencji z ważności związanej z nim problematyki czysto teoretycznej, naukowo-badawczej. Toteż wydaje się rzeczą uzasadnioną przyjrzeć się jej bliżej i zapoznać się przynajmniej z niektórymi sprawami, które rozpatrywane są w ramach odrębnej dyscypliny filozoficznej — filozofii wartości. Jej właśnie poświęcamy ten numer „Znaku".

Próba możliwie ogólnego przedstawienia problematyki, którą zajmuje się filozofia wartości, napotyka od początku na zasadnicze trudności. Ostatecznie polegają one na tym, że nie tylko nie ma jakiejś jednej jedynej filozofii wartości, ale nawet jednakowej jej koncepcji, która pozwoliłaby, na przykład, na sporządzenie listy problemów, ważnej dla każdej filozoficznej teorii wartości, niezależnie od systemu filozoficznego, w jakim by występowała. Przeciwnie: koncepcji tych jest tyle, ile kierunków i stanowisk filozoficznych, które się tymi sprawami zajmowały. Niemożliwe jest więc także, by zacząć od rzeczy teoretycznie niewątpliwie pierwszej: od takiego zdefiniowania samego terminu „wartość", by jego definicja mogła zostać przyjęta przez wszystkich, którzy na temat wartości się wypowiadają — pojęcie wartości angażuje bowiem wiele z tych momentów, które wynikają z określonych rozstrzygnięć samych teorii wartości, a te właśnie radykalnie różnią się między sobą. Sprawa staje się zaś tym bardziej beznadziejna, że różnice dotyczą także samej możliwości zdefiniowania wartości. Toteż gdyby nawet udało się określić wartość w sposób mniej więcej zadowalający wszystkich, to powstała w ten sposób „definicja" musiałaby być z konieczności tak ogólnikowa, że nie miałaby żadnego teoretycznego, a tym bardziej praktycznego znaczenia. Jeśli więc na początku możemy coś stwierdzić na pewno, to chyba właśnie ten niezbyt radosny fakt, że dostatecznie ogólne, a zarazem dostatecznie instruktywne zdefiniowanie wartości jest niemożliwe, gdyż p o j ę c i e *wartości każdorazowo modyfikuje się z uwagi na* t e o r i ę *wartości, która jest w danym wypadku zakładana, a która zależy z kolei od ogólno-filozoficznych założeń danego stanowiska.*

Ale nie tylko na tym polegają trudności. „Wartość" jest ogólnym terminem, którego desygnatami są niezwykle różnorodne wartości, określane takimi nazwami, jak np. „dobro", „użyteczność", „efektywność", „piękno", „tragiczność", „wdzięk", „szlachetność", „trafność", „prawdziwość", „pewność" itd. Wiele z tych szczegółowych wartości stanowi przedmiot od dawna wyodrębnionych dyscyplin, niekoniecznie zresztą filozoficznych, jak np. etyka, estetyka, teoria poznania, a także metodologia nauk, ekonomia, prakseologia itd. Otóż czy w tych rozmaitych wartościach szczegółowych znajdzie się dostatecznie wiele cech wspólnych, by uzasadnione się stało istnienie osobnej gałęzi nauki, badającej prawidłowości, które na tych wspólnych cechach się zasadzają? Odpowiedzi na to pytanie nie są bynajmniej zgodne: istnieją stanowiska, wedle których ogólna teoria czy filozofia wartości nie jest właściwie możliwa. Takie stanowisko nie przeczy oczywiście możliwości aksjologii szczegółowych, takich jak etyka czy estetyka, uważa

jednak, że rozbieżności między poszczególnymi rodzajami czy „rodzinami" wartości są tak duże, iż przekreślają możliwość traktowania ich łącznie, poprzez sprowadzenie niejako do wspólnego mianownika pod jakimś względem.

Nie wydaje się jednak, by takie stanowisko było słuszne. Istnieją niewątpliwie problemy, które dotyczą wszelkich wartości, co więcej, istnieją i takie, które nie dadzą się w ogóle postawić w ramach żadnej ze szczegółowych aksjologii i domagają się ujęcia na płaszczyźnie ogólniejszej, dotyczącej wszystkich możliwych wartości. Już sama klasyfikacja wartości niemożliwa jest bez wzięcia pod uwagę pełnego ich zakresu. Przecież dopiero na takiej podstawie można pytać o różnice zachodzące między wartościami, o kryteria ich podziałów, o możliwości ich ułożenia w odpowiednie szeregi i „rodziny", o ich ewentualną hierarchię itp. Podobnie, możliwość oceniania jednych wartości poprzez inne nie byłaby do pomyślenia bez uprzedniego posiadania całego ich systemu. To samo dotyczy także ontologicznych zagadnień możliwości (i niemożliwości) ich współwystępowania czy konieczności ich wykluczania się, możliwości „przeplatania się" ich dziedzin itp. Wszystkie te sprawy, wybrane tu przykładowo, domagają się więc ogólnej płaszczyzny, którą stwarza właśnie filozofia wartości. Pojęta jest ona jako dyscyplina teoretycznie wcześniejsza w stosunku do wszystkich aksjologii szczegółowych. Do jej rozstrzygnięć, dotyczących wartości w ogóle, odwoływać się będą wszystkie teorie wartości szczegółowych — o tyle właśnie, o ile są teoriami wartości. Czym więc, dla przykładu, ma się filozofia wartości zajmować?

Wypada zacząć od uwagi, że światem wartości interesuje się nie tylko filozofia. Mogą istnieć, i faktycznie istnieją, także niefilozoficzne teorie wartości. Należą tu m. in. ekonomia czy rozmaite, mniej lub bardziej systematycznie uporządkowane, rozważania nad doborami takich czy innych kryteriów obowiązujących w technice. Zapewne i one zakładają ostatecznie odpowiednie rozstrzygnięcia filozoficzne, „samę w sobie" jednak nie podchodzą do swej właściwej problematyki w świetle metod charakterystycznych dla rozważań filozoficznych. Prezentowany w niniejszym numerze odczyt inż. Karola Wajsa pt. Zagadnienie wartości w praktyce technicznej (jak również inna jego praca, Techniczna teoria wartości, drukowana w nrze 125 „Znaku") należy właśnie do kręgu wspomnianych ostatnio problemów.

Zainteresowania filozofii wartości dotyczą różnych spraw, związanych ze specyfiką filozoficznego podejścia do przedmiotu badań w ogóle. Problemem struktury i sposobu istnienia wartości, jak również problemem jej faktycznego istnienia, zajmują się ontolo-

gia i metafizyka wartości, sposobami jej poznania — epistemologia wartości, tym wreszcie, co decyduje o istocie wartości, hierarchią wartości, stosunkiem wartości do tego, co wartościowe i do ewentualnych wartości idealnych — aksjologia w węższym znaczeniu tego słowa (przez aksjologię w szerszym znaczeniu rozumie się dokładnie to samo co przez filozofię wartości).

Powiedzieliśmy, że filozofia wartości jest teoretycznie wcześniejsza względem określonych aksjologii szczegółowych (takich jak etyka czy estetyka), zakładana jest także przez nauki, które w jakiś sposób odwołują się do wartości, w tym właśnie stopniu, w jakim to czynią (np. ekonomia, zajmująca się najbardziej efektywnymi sposobami produkcji i właściwej dystrybucji dóbr materialnych, czy prakseologia, której przedmiotem są metody d o b r e j *roboty; ta ostatnia* ex definitione *wydaje się podpadać pod ogólną charakterystykę nauk aksjologicznych). Ale w praktyce jest najczęściej inaczej. Przede wszystkim, historycznie rzecz biorąc, filozofia wartości jest późniejsza od szeregu aksjologii szczegółowych. Powstała, jako wyodrębniona, samodzielna dyscyplina, w wieku XIX, podczas gdy np. etyka wykrystalizowała się już w starożytności, a teoria poznania (zajmująca się m. in. wartością poznania i wartościami poznawczymi) i estetyka w czasach nowożytnych; ta ostatnia zresztą stosunkowo najpóźniej, bo w wieku XVIII. Ale inaczej być nie mogło. Wprawdzie wszystkie nauki szczegółowe odpadły z biegiem czasu od wspólnego podłoża, którym pierwotnie była filozofia, niemniej jednak nigdy nie została zatracona potrzeba uogólniania ich wyników i konstruowania jednolitej hierarchii nauk wedle kryteriów ich metodologicznej zależności. Tęsknota za nauką wyższego szczebla może być jednak zrealizowana dopiero wówczas, gdy niższe osiągają dostateczny stopień metodologicznej dojrzałości. Wynikiem nie jest wówczas przypadkowa synteza wypływająca z niedojrzałości (jak we wczesnym okresie filozofii), ale nauka istotnie „dedukcyjnie" wcześniejsza, żywiąca się wprawdzie inspiracją „niższych", ale zdolna do stawiania i rozwiązywania zagadnień swoistych, ważnych i obowiązujących w dyscyplinach podporządkowanych. Tak jest właśnie w przypadku filozofii wartości. Trzeba jednak dopowiedzieć, że, jakkolwiek sama problematyka wartości jako takiej stwarza niemało wielorakich problemów, to jednak szereg zagadnień, rozpatrywanych przez ogólną filozofię wartości, powstało w wyniku uogólnienia problemów, jakie z całą ostrością wystąpiły na terenie aksjologii szczegółowych.*

Ta dwustronna zależność między aksjologią ogólną a aksjologiami szczegółowymi widoczna jest m. in. w odczytach prof. Izydory Dąmbskiej, Kilka uwag w sprawie wartości poznawczych *i prof. Władysława Tatarkiewicza,* Uczciwość a dobroć. *Prof. Dąmbska ana-*

lizuje aksjologiczne założenia teorii nauki w celu wykazania, jakie wartości w niej obowiązują. Prof. Tatarkiewicz zaczyna od pewnych ogólnych stwierdzeń dotyczących wartości, by przejść od nich do analizy konkretnych wartości etycznych. Badania prof. Dąmbskiej rozszerzają równocześnie problematykę aksjologii ogólnej o aspekty, które, wykryte w analizie wartości poznawczych, da się uogólnić i zastosować do teorii wartości w ogóle.

Jeden z najważniejszych problemów filozofii wartości, angażujący zarówno jej ontologię i metafizykę, jak i jej epistemologię, to problem obiektywizmu — subiektywizmu i absolutyzmu — relatywizmu wartości. Samo to zagadnienie rozumiane może być rozmaicie i nie wolno szczędzić wysiłków, by wypracować tu jak najprecyzyjniejszą aparaturę pojęciową oraz dokładnie rozgraniczyć wchodzące w grę problemy, w celu wyjaśnienia istoty zagadnienia i nie dopuszczenia do sytuacji nie dających się w ogóle rozstrzygnąć. W szczególności, zarówno gdy chodzi o sprawę obiektywizmu — subiektywizmu, jak i absolutyzmu — relatywizmu, ważne są dwie sprawy: sposób istnienia wartości oraz istota wartości. Rzecz w tym: czy wartość i s t n i e j e obiektywnie, a więc niezależnie od takich czy innych operacji podmiotowych czy też istnieje dzięki odpowiednim zachowaniom się (poznawczym, emocjonalnym, wolitywnym itd.) podmiotu? Oraz: czy to, co decyduje o tym, że taka lub inna rzecz jest t a k a t a k wartościowa, zależy od odpowiednich czynników obiektywnych, domagających się tylko odkrycia i odczytania, czy też, przeciwnie, j a k o ś ć jej wartości jest znów wynikiem narzucenia jej przez zachowanie się, w szczególności zaś przez odpowiednie akty uznania lub odrzucenia doświadczającego jej przedmiotu? Podobne, choć sformułowane ogólniej, pytania można postawić, gdy chodzi o relatywizm i absolutyzm wartości. Odpowiedzi, jakie dawano na te pytania, są różne. I rozmaicie są uzasadniane. Nie możemy tu prześledzić ich nawet w największym skrócie, wymieńmy więc przynajmniej nazwiska najważniejszych przedstawicieli poszczególnych orientacji. Obiektywistami (ograniczamy się do stanowisk najnowszych) są m. in. F. Brentano, M. Scheler, N. Hartmann i G. E. Moore, subiektywistami: R. B. Perry, J. Dewey, E. Durkheim i inni. Jesteśmy w tym szczęśliwym położeniu, że posiadamy w naszej literaturze co najmniej dwie znakomite rozprawy, poświęcone tym właśnie zagadnieniom. Pierwsza, to wydana w r. 1919 książka prof. W. Tatarkiewicza O bezwzględności dobra, *druga, to ogłoszona w „Przeglądzie filozoficznym" z r. 1948 praca prof. R. Ingardena,* Kilka uwag o względności wartości. *W naszym numerze podejmuje te sprawy na nowo prof. T. Czeżowski w odczycie* Czym są wartości?

Zasadnicze rozwiązanie absolutystyczne i obiektywistyczne nie przeczy jednak istnieniu wartości względnych, występujących tylko dzięki relacjom, w jakich pozostają do innych wartości (np. wszystkie tzw. wartości narzędne) lub wartości zawdzięczających swe efemeryczne, intencjonalne istnienie albo jakość aktom naszego uznania.

Inny ważny problem ontologiczno-metafizyczny to zagadnienie stosunku wartości do bytu. Gdy filozofia wartości wyodrębniała się dopiero jako osobna dyscyplina, działo się to m. in. na skutek przekonania o całkowitej różności i wzajemnej niesprowadzalności „królestw" wartości i bytu. Główny przedstawiciel szkoły badeńskiej, H. Rickert, oddziela w obrębie „świata" dziedzinę bytu i wartości. Byty istnieją, wartości nie istnieją, lecz „mają ważność" (gelten). *Wartości i przedmioty rzeczywiste pozostają w określonym ze sobą związku, rzeczy posiadają wartości i stają się, dzięki temu właśnie, d o b r a m i, ale zagadnienie jedności rzeczy i wartości pozostaje otwarte. A także: co znaczy, że wartości „nie istnieją" lecz „są ważne"? Czy takie rozwiązanie nie jest tylko niedokładnym określeniem pewnego sposobu istnienia? Trudności te próbuje przezwyciężyć m. in. rozwiązanie zaproponowane przez M. Schelera. Wartość ma strukturę analogiczną do ontologicznej struktury rzeczy, domaga się jednak określonego związku z rzeczą — podmiotem, w którym by mogła znaleźć swój fundament. W ten sposób „dobrami" byłyby przedmioty złożone niejako z dwu poziomów, z których jeden, fizyczny i wartościowo neutralny, podbudowywałby przedmiot-wartość. Na czym jednak polega samo to podbudowywanie? I czy we wszystkich przedmiotach i dla wszystkich rodzajów wartości jest ono takie samo? Czy, w szczególności, da się znaleźć takie same prawa rządzące związkiem wartości z jej podłożem w wypadku wartości moralnych i estetycznych? Gdy idzie o te ostatnie, niezwykle interesującą próbę rozwiązania zagadnienia ufundowania wartości w rzeczy podjął R. Ingarden. Nie możemy tu referować szczegółów jego koncepcji, wypada tylko wspomnieć, że wyróżnia on w przedmiocie cechy wartościowo obojętne, stanowiące jednak bytową podstawę dla jakości wartościowo aktywnych, których dobór doprowadza z kolei do pojawienia się właściwej, naczelnej wartości przedmiotu, będącej pewnego rodzaju jakością postaciową, nabudowującą się na tamtych.*

Zagadnienie bytowego charakteru wartości czy, inaczej mówiąc, stosunku wartości do bytu stanowić musi szczególny przedmiot zainteresowań z punktu widzenia tradycyjnej metafizyki. Ani Arystoteles, ani scholastycy nie posługiwali się pojęciem wartości. Ale mówili o transcendentaliach, takich jak prawda, dobro czy piękno i rozróżniali szereg pojęć w ramach dobra moralnego:

bonum utile, delectabile, honestum. *Wszystko to było uzgodnione i usystematyzowane w ramach jednolitej teorii filozoficznej, której fundament stanowiła realistycznie pojęta filozofia bytu. Konfrontacja nowoczesnych teorii wartości z teorią własności transcendentalnych jest konieczna, choćby się nawet podejrzewało, że wprowadzenie samego pojęcia wartości jest wynikiem idealistycznych tendencji filozofii nowożytnej, odchodzącej coraz radykalniej od realizmu. Wydaje się zresztą, że takie stanowisko wobec wartości jest fałszywe, że pojęcie wartości jest samo w sobie neutralne w stosunku do takich czy innych rozstrzygnięć filozoficznych i, w szczególności, bynajmniej nie musi implikować idealizmu. Niemniej, sam zasadniczy temat: transcendentalia a wartości czeka jeszcze na gruntowne, monograficzne opracowanie. Pierwszą na naszym terenie próbą jego naświetlenia jest drukowany w niniejszym numerze odczyt o. prof. A. M. Krąpca* Istnienie a wartość. *Dodajmy przy okazji, że interesujące, choć z pewnością nie wolne od niebezpieczeństwa pomieszania języków, byłoby już samo zestawienie oraz skonfrontowanie tradycyjnych i nowoczesnych pojęć dotyczących dobra i wartości. „... »Wartość dodatnia« znaczy to samo co »dobro«, »wartość ujemna« znaczy to samo co »zło«; »przedmiot jakiś posiada wartość dodatnią« znaczy to samo, co »przedmiot jakiś jest dobry« a »przedmiot jakiś posiada wartość ujemną« znaczy to samo, co »przedmiot jakiś jest zły« ..." — pisał prof. Tatarkiewicz we wspomnianej poprzednio książce* O bezwzględności dobra *(na s. 5). Czy dobro, o jakim tu mowa, da się porównać z dobrem w rozumieniu scholastyków? A jeśli tak, to czy pozostaje w jakimś stosunku do utożsamionego z bytem* (transcendentalia convertuntur!) *dobra transcendentalnego?*

Przejdźmy jeszcze z kolei do ważnego zagadnienia klasyfikacji i hierarchizacji wartości (a także tego, co wartościowe) oraz ich kryteriów. Już Arystoteles odróżniał wartość działań od wartości celów, przypisując tym ostatnim wyższość nad pierwszymi. „Owóż, gdziekolwiek celem jest coś odrębnego od działania, wszędzie tam wytwory posiadają z natury swej większą wartość aniżeli odnośne czynności" — pisał na początku Etyki Nikomachejskiej. *Hierarchia wartości dotyczy zresztą także samych celów: absolutne mają pierwszeństwo przed tymi, które mogą stanowić środki do innych. To właśnie staje się kryterium podziału wartości na absolutne i względne.*

Istnieją jednak różne szeregi i „rodziny" wartości. Ich rozgraniczenie nie jest bynajmniej łatwe. Próby, jakie tu podejmowano, były bardzo różne. Odwoływano się do cech rzeczy, w których dane wartości występują lub mogą występować, ale i do postaw podmiotowych, jakie wobec nich się zajmuje. Albo wreszcie do samej

istoty wartości, danej w sposób intuicyjny, a równocześnie nie wykraczającej poza samą wartość: by ona sama niejako powiedziała o sobie, jaka jest. W dalszym jednak ciągu dokładne ustalenie czynników, decydujących o wyróżnieniu takich a nie innych grup wartości pozostaje problemem dyskusyjnym i nie załatwionym.

Najczęściej dzieli się wartości na cztery następujące grupy: 1. witalne, do których należą także wszelkie wartości ekonomiczne a częściowo i techniczne, 2. kulturowe, wraz z wartościami poznawczymi, estetycznymi itp., 3. moralne, 4. religijne. Kolejność ich wyliczenia nie jest równoznaczna z ich hierarchią. Ale problem hierarchii istnieje, a zadanie aksjologii polega nie tylko na tym, aby znaleźć kryteria dla odpowiedniego uszeregowania wartości w ramach jednej dziedziny, ale i zająć się problemem hierarchii różnych dziedzin. Trudności zaczynają się już w pierwszym przypadku. Szlachetność i wierność należą do zakresu wartości moralnych, ale czy potrafimy wskazać, która z nich jest hierarchicznie wyższa? Niezwykle kontrowersyjny jest przypadek drugi: problem hierarchii rządzącej dziedzinami wartości. Można rozstrzygnąć go negatywnie, stwierdzając, że z uwagi na radykalną różnorodność wartości poszczególnych grup, hierarchizowanie ich nie ma żadnego sensu. Ale i można szukać uporczywie momentów ujedniających wartości, a równocześnie występujących w nich w różnych stopniach czy „natężeniach" i tym sposobem wykryć właściwą im hierarchię. Ta droga, jeśli okazałaby się w ogóle możliwa, powinna doprowadzić do pojęcia wartości najwyższej, której wszystkie inne byłyby podporządkowane. Analogiczny problem istnieje zresztą w ramach każdej dziedziny wartości, można bowiem pytać, czy w każdej z nich istnieje odpowiednia wartość najwyższa.

Osobna grupa problemów wiąże się ze sprawą poznawczego stosunku człowieka do wartości. Czy wartości są nam dane tak samo, jak np. fizyczne cechy rzeczy, jak barwy, dźwięki, jakości dotykowe? Czy angażują tylko nasze władze ściśle poznawcze, czy też do ich istoty należy także to, że poruszają naszą sferę doznań emocjonalnych? A także czy dadzą się w swej istocie poznać drogą dyskursywnych zabiegów abstrahującego myślenia, czy też domagają się szczególnych aktów poznawczych — na przykład intuicji?

Zagadnienia te znajdują także swój oddźwięk na gruncie językowych sformułowań wyników poznawania czy doznawania wartości. Szczególnie istotna jest tu sprawa możliwości wzgl. niemożliwości definiowania wartości, a także różnic zachodzących między tzw. sądami o rzeczywistości a rozmaitymi sądami o wartościach, a więc m. in. sądami wartościującymi i oceniającymi. Propozycje rozgraniczenia tych ostatnich zawiera odczyt Wł. Stróżewskiego, Wartościowanie a ocena.

Wreszcie — sprawa o wielkiej doniosłości praktycznej, widocznej zwłaszcza na terenie etyki: zagadnienie obowiązywalności wartości, które na gruncie językowym przybiera postać zagadnienia związku ocen (lub sądów wartościujących) i norm. Stanowisko realistyczne i obiektywistyczne zakłada, że wartości posiadają szczególną atrakcyjność domagającą się ich realizacji, czyli, innymi słowy, zawierającą w sobie taki moment, który wyklucza możliwość obojętnego zachowania się wobec nich. Oczywiście nie wszystkie wartości mają to w jednakowym stopniu. Nie wszystkie jednakowo wytrącają nas ze stanu zwykłej obojętności i zmuszają do zajęcia wobec nich stanowiska. Ale przynajmniej najwyższe i najbardziej aktywne (a wedle tego momentu można też tworzyć ich hierarchię) występują z taką atrakcyjnością czy taką „imperatywnością", że konieczność ich realizacji narzuca się w sposób nie budzący wątpliwości, niekiedy nawet pod groźbą natychmiastowego wystąpienia wartości negatywnych na miejsce tych, których realizacji byśmy zaniechali i uchylili się od obowiązku spełnienia występującego w nich żądania.

Ale są możliwe i stanowiska inne, upatrujące drogę konstytuowania wartości odwrotną do wspomnianej przed chwilą. Życie zmusza nas do zachowania się w taki a nie inny sposób, stawiając nas w obliczu określonych potrzeb. Gdy chcemy je zaspokoić, szukamy przedmiotów, które mogłyby im sprostać, i które, gdy istotnie to czynią, stają się wartościami. Interesująca wypowiedź Jana Szewczyka Uwagi o istocie wartościowości, *której autor reprezentuje pogląd filozofii marksistowskiej, może być przykładem stanowiska w ten sposób „relacjonalnego", ale usiłującego równocześnie zachować obiektywny charakter wartości.*

*

Przedstawione w tym numerze artykuły i głosy dyskusyjne dotyczące wartości są wynikiem prac poszerzonego zebrania redakcyjnego „Znaku", poświęconego w całości problematyce aksjologicznej. Publikowane obecnie materiały stanowią część pierwszą uzyskanego w ten sposób plonu. Część druga, odnosząca się do problematyki autentyczności, zostanie wykorzystana w jednym z następnych numerów.

Redakcja „Znaku" pragnie na tym miejscu raz jeszcze podziękować wszystkim, którzy z taką życzliwością odpowiedzieli na zaproszenie wzięcia udziału w spotkaniu poświęconym filozofii wartości, a zwłaszcza tym, co zechcieli przedstawić wyniki swych badań w postaci wygłoszonych osobiście czy nadesłanych odczytów i zabrać głos w dyskusji. Mamy nadzieję, że osiągnięte w ten sposób rezultaty zostaną też pozytywnie ocenione i przyjęte przez naszych czytelników.

Władysław Stróżewski

TADEUSZ CZEŻOWSKI

CZYM SĄ WARTOŚCI?

(WPROWADZENIE DO DYSKUSJI)

STOIMY przed pytaniem, czy ktoś, kto twierdzi, że to czy tamto jest piękne, dobre, wartościowe, orzeka jedynie o swoim stosunku do rzeczy (że mu się podoba, że go zadowala, że wzbudza w nim uczucia i pragnienia dodatnie), czy też przeciwnie, orzeka o czymś, co należy do samej rzeczy. Innymi słowy: czy wartość jest treścią doznania czy przedmiotem poznania? Nazwijmy tych, którzy odpowiadają twierdząco na pierwsze pytanie subiektywistami, obiektywistami zaś tych, którzy przyjmują drugą ewentualność.

Subiektywiści powołują się przede wszystkim na doświadczenie, twierdząc, że ich teza jest po prostu opisem stanu rzeczy: wszak tylko o tym powiadam, że jest piękne, co mi się podoba, a za dobre uważam tylko to, do czego dążę jako do tego, co mnie zadowala. Dodają nadto, że oceny, tj. stwierdzenia wartości, w niczym nie wzbogacają opisu przedmiotu: twierdząc o przedmiocie, że jest piękny, nie orzekam o nim żadnej nowej cechy, gdyż pozostaje on w moim przedstawieniu takim samym, jakim jest niezależnie od owej oceny. Jeżeli więc w ocenie nie dołączamy do przedmiotu nowej jakości, to orzeka ona jedynie o naszym stosunku do niego.

Obiektywista zarzuca obu tym argumentom niedokładność analizy; ujmują one stan rzeczy w sposób zbyt uproszczony i wskutek tego niepoprawny. Oto jak sprawy się przedstawiają przy dokładniejszym rozpatrzeniu:

Oceny wartości występują w naszym doświadczeniu wewnętrznym jako składniki uczuć estetycznych (upodobania, zachwytu itp.) lub uczuć wartości, takich jak radość lub w przeciwnym przypadku gniew, groza, lęk. Uczucia te są zjawiskami złożonymi. W skład np. upodobania, jakie powstaje na widok pięknego kwiatu, wchodzi jako podstawa przedstawienie tego kwiatu, danego mi bądź w spostrzeżeniu, bądź w przypomnieniu, bądź nawet w czystej fantazji. To przedstawienie, gdy przyjmę postawę estetyczną, staje się motywem dla oceny (niekoniecznie uświadomio-

nej w zdaniu „ten kwiat jest piękny", często przeżytej jedynie w niewyraźnym poczuciu), po czym pojawia się, zamykająca całość przeżycia, jakość uczuciowa, tj. swoista przyjemność. W uczuciach wartości wyróżnia się nadto jeszcze jeden istotny składnik, mianowicie stwierdzenie istnienia przedmiotu uczucia: gdy napawa mnie radością myśl o jakimś spodziewanym pomyślnym wydarzeniu, to na całość tego uczucia wartości składa się nie tylko przedstawienie wydarzenia, jego dodatnia ocena i swoista przyjemność, lecz nadto jeszcze przekonanie, że owo zdarzenie nastąpi (lub choćby tylko, że może nastąpić), bez tego przekonania nie będzie zamykającej całość przeżycia przyjemności; podobnie nie wzbudzi lęku przedstawienie najgorszych okropności, jeżeli nie będzie mu towarzyszyć przekonanie, że coś takiego mogłoby się zdarzyć. W pojmowaniu subiektywistycznym wchodząca w skład opisanych wyżej całości ocena jest wtórna w stosunku do ich składnika uczuciowego i powstaje dopiero jako jego następstwo. Obiektywista natomiast, przeciwnie, uważa ocenę za składnik pierwotny, od którego jest uzależnione powstanie zabarwiającej całość przeżycia przyjemności lub przykrości. Opiera się zaś przy tym na fakcie, iż uczucie wartości, radość czy lęk, znika, gdy braknie składnika egzystencjalnego (przekonania o istnieniu lub choćby tylko możliwości istnienia przedmiotu uczucia), mimo że dodatnia lub ujemna ocena tego przedmiotu pozostaje. Dla wyjaśnienia zaś powstania oceny jako stwierdzenia wartości przedmiotu wystarczy przyjąć odpowiednie nastawienie wartościujące, czyli postawę oceniającą estetyczną lub moralistyczną, dobrze znaną estetykom i moralistom, która wraz z przedstawieniem przedmiotu jest warunkiem wystarczającym dla powstania oceny, podobnie jak uwaga, jako analogiczna postawa podmiotu, jest wraz z wyobrażeniem spostrzegawczym przedmiotu warunkiem wystarczającym dla stwierdzenia jego istnienia w spostrzeżeniu.

Tak zatem odwołanie się do doświadczenia jako pierwszy punkt argumentacji subiektywistycznej obraca się przeciw subiektywiście, gdyż nie dlatego uważam coś za piękne, że mi się podoba, lub za dobre dlatego, że daje mi zadowolenie, lecz przeciwnie — upodobanie lub zadowolenie powstaje dopiero w zależności od oceny, w której stwierdzam, że coś jest piękne lub dobre.

W punkcie drugim swej argumentacji subiektywista powołuje się na „beztreściwość" ocen, tj. na okoliczność, że nie przynoszą one nowej treści do opisu przedmiotu. Istotnie, określenie takie jak „piękny„ lub „dobry" różnią się zasadniczo od określeń takich jak „krągły", „barwny", „głośny" itp. natomiast należą do takich jak „istniejący" („faktyczny"), „konieczny", „możliwy" itp.,

które w terminologii filozoficznej otrzymały nazwę „transcendentaliów", czyli określeń leżących poza zakresem kategorii czyli orzeczeń właściwych, takich właśnie jak „krągły" lub „barwny", gdyż nie łączących się z nimi w orzeczenia złożone, czyli — jak się mówi — nie determinujących ich. Orzeczenia kategorialne odpowiadają składnikom treści przedstawień, wyobrażeń lub pojęć; transcendentalia nie są przedstawialne, natomiast stwierdza się je w różnego typu zdaniach modalnych. Istnienie stwierdza się w zdaniu „prawda, że...", podobnie zaś inne transcendentalia stwierdza się w zdaniach „koniecznie, że...", „dobrze, że...", „pięknie, że..." itd. Przymiotniki „prawdziwy", „piękny", „dobry" morfologicznie są podobne do orzeczników, lecz składniowo nimi nie są, gdyż są odpowiednikami funktorów zdaniotwórczych wyżej przytoczonych; nieskładne natomiast byłyby zwroty jak „krągło, że..." itp. utworzone analogicznie od orzeczników.

Tak więc nieprzedstawialne określenia: istnienie lub prawdziwość, konieczność i możliwość, piękność, wartość moralna lub dobroć, nie są wprawdzie cechami przedmiotów, lecz przysługują im jako określenia stwierdzalne w zdaniach modalnych. Ich tzw. beztreściwość nie wystarcza jako argument, aby uznać je za jedynie subiektywne sposoby odnoszenia się do przedmiotu. W przeciwieństwie do cech, czyli w łacińskiej terminologii akcydensów nazwano je *modi entis*, czyli sposobami bycia przedmiotów. Między cechami a sposobami bycia zachodzi taki związek, iż każda cecha przysługuje swojemu przedmiotowi według jakiegoś *modus*, w jakimś sposobie: albo faktycznie, albo koniecznie lub możliwie, albo tak, że jest pięknie lub dobrze itp.

Tadeusz Czeżowski

Dyskusja

Prof. dr Władysław Tatarkiewicz — Czy wszystkie wartości mają ten sam stopień obiektywności i subiektywności? Mam co do tego wątpliwości, w szczególności jeśli chodzi o wartości estetyczne, to mam wątpliwości co do ich pełnej obiektywności. Historia języka wskazuje, że piękno jest historycznie związane z dobrem: wyraz *bellus* — piękny — pochodzi językowo od *bonus* — dobry. Droga była taka: *bonus*, *bene*, z tego zdrobniałe *benellus*, stosowane początkowo tylko do kobiet i do dzieci. Z *benellus* — z kolei zrobiło się *bellus* — już w znaczeniu piękna. Ale to tylko uboczna uwaga, dotycząca języka, nie rzeczy.

Pewne rzeczy mi się podobają, np. zachwycam się salą portretową Bractwa Miłosierdzia, w której dyskutujemy; wydaje mi się, że rozwiązanie ściany jest znakomite: długo się na nią patrzy, zanim się zauważy, że drzwi są nie w środku. Sala wydaje się regularna, symetryczna, choć nią naprawdę nie jest. Ale istota mająca inaczej zbudowane oczy widzi co innego, w czym piękna może nie będzie.

Estetycy, wiemy, usiłowali oddzielić dwa różne rodzaje piękna: obiektywne i subiektywne: estetycy Odrodzenia przedstawiali z jednej strony *concinnitas*, piękno racjonalne, bezwzględnie obiektywne, ale z drugiej — piękno subiektywne: *venustas*, co po polsku najlepiej tłumaczyć: uroda. *Concinnitas* rozumieli jako piękno dla każdego, *venustas* — tylko dla tego, kto ma odpowiednie narządy, potrzeby, upodobania.

Prof. dr Tadeusz Czeżowski — Subiektywność i obiektywność to są terminy, które można rozmaicie rozumieć. Mnie osobiście chodziło o podkreślenie dużej analogii, jaką widzę między ocenami a zwykłymi sądami spostrzeżeniowymi. Są jak wiadomo poglądy, według których cały świat spostrzeżeniowy jest światem subiektywnym. Uważam i staram się to właśnie uzasadnić, że zdania, w których stwierdzamy, że coś jest dobre czy że coś jest piękne, są pod bardzo istotnymi względami zupełnie analogiczne do innych zdań empirycznych. A czym się różnią jedne od drugich? Różnią się właśnie tym, że gdy w sądzie spostrzeżeniowym stwierdzam, że np. coś jest zielone, to zieleń sobie przedstawiam, gdy natomiast w ocenie stwierdzam, że coś jest piękne, to nie przedstawiam sobie piękna, lecz je stwierdzam. Analogię zaś między sądami spostrzeżeniowymi a tymi, które nazywam ocenami, widzę m. in. w stosunku między uczuciem a oceną. Ocena jest pierwotna, uczucie jest wtórne. To samo mamy w dziedzinie poznawczej — mianowicie jeżeli rozwiążę jakieś zadanie, przekonam się, że coś jest prawdziwe, to łączy się z tym moment uczuciowy, zadowolenie intelektualne, zaspokojenie ciekawości, przyjemność odkrycia, tak jak w dziedzinie moralnej czy etycznej wydanie oceny łączy się z jakością uczuciową. Teraz co do stopniowalności subiektywności i obiektywności — nie bardzo bym widział możliwość zastosowania tutaj pojęcia stopniowalności. Albo coś jest subiektywne, albo coś nie jest subiektywne. Ale możliwe jest, temu nie chcę zaprzeczać, że w pewnych typach już nie orzekania, tylko przeżywania wartości estetycznych są jeszcze jakieś momenty inne poza momentami stwierdzania czy odmawiania wartości. W przeżywaniu estetycznym mniej jest może takich momentów niż w przeżywaniu moralnym.

Tak więc to wszystko, co tutaj mówimy, trzeba ograniczać rozmaitymi zastrzeżeniami, ale nie widzę zasadniczej sprzeczności między stanowiskami.

WŁADYSŁAW TATARKIEWICZ

UCZCIWOŚĆ I DOBROĆ

I

ZDANIA etyczne mają w dużej mierze postać norm, przepisów, nakazów, zaleceń. Ale każda norma, przepis, nakaz, zalecenie implikuje jakiś sąd. Mianowicie sąd wartościujący, który ocenia rzecz czy postępek, dodatnio lub ujemnie, jako dobre czy złe, słuszne czy niesłuszne. Jeśli zalecana jest dobroć czy uczciwość to dlatego, że są oceniane dodatnio, uważane za dobro zasługujące na to, by o nie zabiegać i urzeczywistniać je w życiu. Te sądy oceniające są wielorakie, są przynajmniej cztery ich rodzaje.

1. Jedne z nich, najprostsze, stwierdzają, że pewna rzecz czy właściwość rzeczy jest cenna, wartościowa, dobra (te trzy przymiotniki oznaczają w zasadzie to samo), że jest warta tego, by o nią zabiegać, bo lepiej, aby była, niż aby jej nie było. Taką rzeczą jest zdrowie, poczucie zadowolenia i szczęścia, piękno, prawda, szlachetność pobudek i postępków. Sądy o nich są sądami o d o b r a c h lub o wartościach. Przeciwnie, choroba, cierpienie, poczucie niezadowolenia, brzydota, fałsz, podłość są złe, lepiej, by ich na świecie — nie było. Sądy oceniające dodatnio dotyczą każdego zdrowia, każdej radości, każdej prawdy, sądy oceniające ujemnie — każdej choroby, cierpienia, fałszu. Toteż sądy tego rodzaju, dodatnie i ujemne, są sądami ogólnymi. Ale też są sądami abstrakcyjnymi, bo oceniają w oderwaniu własności, które w rzeczywistości występują nie w oderwaniu, lecz w wielorakim powikłaniu.

Sądy te mają dwie odmiany. O zdrowiu, radości czy prawdzie sądzimy, że są dobrami same przez się. Natomiast inne rzeczy mamy za dobra, choć nimi nie są same przez się, ale pozwalają osiągać to, co jest dobre samo przez się. Pieniądze, maszyny, środki sanitarne czy komunikacyjne są ś r o d k a m i do osiągania dóbr. Zdolności, siły, są w a r u n k a m i ich osiągania. Rodzina zaś czy organizacje społeczne, nauka czy sztuka są z b i o r n i k a m i dóbr; one magazynują dobra w stanie potencjalnym, aby — gdy znajdą się odpowiednie chęci, środki i warunki — umożliwić ich realizowanie.

2. Dobro i zło są rozsiane po świecie, człowiek zmuszony jest nieustannie wybierać między dobrami, a częstokroć także wybierać między złem, aby przyjąć mniejsze, a uniknąć większego. Bo życie jest ciasne, niepodobna wszystkich dóbr osiągać na raz. A częstokroć przebiega tak, że zła nie podobna uniknąć, można tylko wybrać mniejsze. Mamy ograniczoną ilość czasu: jak go zużytkujemy? Mamy ograniczoną ilość pieniędzy: co za nie nabędziemy? Życie jest ciągłym podejmowaniem decyzji, ciągłym wybieraniem. A wybieramy to, co mamy za lepsze lub mniej złe; wybieramy to, co korzystniejsze, przyjemniejsze, odpowiedniejsze, właściwsze, przyzwoitsze. Mam ograniczoną ilość pieniędzy — co za nie kupię: bilet do teatru czy książkę? Jestem nauczycielem — i po egzaminie z wątpliwym wynikiem muszę wybrać: dać ocenę dostateczną czy nie? zaoszczędzić uczniowi przykrości czy skłonić go do powtórzenia?

Nasze decyzje są często oparte na impulsie, są decyzjami bez zastanawiania się, obliczania, wyboru. Ale kiedy indziej są świadomym wyborem a wtedy są oparte na takich czy innych sądach oceniających. Sądy te mogą być dwojakie: Najpierw mają być porównaniem dóbr *in genere*. Jak oceniamy, że wiedza jest dobrem i radość jest dobrem, tak też możemy oceniać porównawczo, że wiedza jest wyższym dobrem niż radość, czy odwrotnie, radość większym niż wiedza. Tego rodzaju sądy mogłyby wytworzyć w wyniku hierarchię dóbr, podobnie jak proste sądy o tym, co jest dobrem — ich inwentarz. Tego rodzaju hierachię mają przeciętni ludzie, jednakże bardzo mglistą. Usiłują ją zestawić filozofowie, ale wielu z nich rezygnuje z tego zadania: bo dobra może być więcej niż mniej — dużo radości a mało wiedzy, czy dużo wiedzy a mało radości — jakże je *in genere* porównywać?

Można natomiast dobra porównywać w inny sposób: między dobrami nie *in genere* i *in abstracto,* lecz indywidualnie, między tymi dobrami, jakie w danym momencie dla danego człowieka są dostępne. Tak musimy porównywać, jeśli nie chcemy poddawać się przypadkowi i impulsom, a chcemy wybierać. W takich sądach porównawczych nie chodzi już o to, co jest dobre i lepsze w ogóle, lecz w danej sytuacji lepsze, potrzebniejsze, korzystniejsze. Sądy takie muszą się liczyć nie tylko z wysokością dóbr, ale także z sytuacją, dostępnością i aktualną potrzebą dóbr. Przez to samo są różne od prostych sądów o dobrach; w odróżnieniu od nich bywają nazywane s ą d a m i o s ł u s z n o ś c i. Są sądami jednostkowymi, dają wyraz jednorazowej sytuacji. A inna rzecz, że do pewnego stopnia mogą być uogólniane, bo sytuacje w życiu ludzi powtarzają się, przynajmniej ludzi jednego czasu, miejsca, środowiska, zawodu.

3. Oto dwóch ludzi jest w podobnej sytuacji i wybiera jako słuszny ten sam sposób postępowania. Wszakże między nimi może zachodzić zasadnicza różnica, bo jeden wybrał to postępowanie, ponieważ ma je za słuszne, drugi zaś dlatego, że mu tak wygodnie lub dlatego, że wywierano nań nacisk. Różnicy nie ma w samym postępowaniu, jest natomiast w jego intencji. Powiemy, że intencja pierwszego i tylko jego była moralna, że postąpił moralnie, czego o drugim nie powiemy. Sąd, który wydajemy o jego intencji zwykło się nazywać sądem o moralności. Można postępować słusznie bez intencji moralnej, a także odwrotnie, postępować moralnie, bo z intencją moralną, ale niesłusznie, gdy się popełniło błąd w wyborze, dokonało mimo woli wyboru gorszego, niż był w danej sytuacji możliwy. Sąd o słuszności jest sądem przed wyborem, a sąd o moralności — po wyborze. Sąd o słuszności jest przede wszystkim sądem człowieka, który coś czyni, a sąd o moralności jest sądem o człowieku, który coś czyni (choć oczywiście i on sam może, rozważając swe postępowanie, orzekać potem, czy miał intencję moralną czy nie).

4. Dwóch ludzi jest w podobnej sytuacji, obaj wybrali ten sam słuszny postępek i obaj z intencją moralną. Ale jeden wybrał go, bo mu taki postępek odpowiadał, był zgodny z jego naturą i chęciami, był jego zwykłą reakcją, nie wymagał przezwyciężenia się i wysiłku. Drugi zaś, aby tak postąpić, musiał się wysilić, przemóc. Obaj postąpili równie słusznie i równie moralnie, ale tylko o drugim powiemy, że miał „zasługę". Taki sąd oceniający, różny od sądu o moralności i słuszności, dotyczący nie tylko intencji, ale wysiłku można nazwać sądem o zasłudze.

Mamy więc przynajmniej cztery różne rodzaje sądów etycznych. Każdy rodzaj ma inny przedmiot: Jeden ma za przedmiot dobra istniejące w świecie — drugi — wybór postępowania, trzeci — jego intencję, czwarty — jego wysiłek.

Każdy z tych czterech rodzajów sądów jest dla etyki ważny. Jednakże węzłowymi, teoretycznie i praktycznie, zdają się być sądy o słuszności. One wyznaczają ludzkie postępowanie, podczas gdy sądy o moralności i zasłudze już je tylko kwalifikują. Sądy zaś o dobru stanowią tylko założenia sądów o słuszności, abstrakcyjne elementy, które nabierają konkretnego znaczenia dopiero w sądach o słuszności.

II

Sądy o słuszności, najogólniej biorąc, mogą być rozumiane na dwa sposoby. Tych dwu sposobów większość ludzi w swym myśleniu i postępowaniu nie rozróżnia, stosując to jeden to drugi

sposób; natomiast rozróżniają je etycy — tylko jedno albo tylko drugie rozumienie mając za trafne. Dzieli ich to na wielkie obozy. Stanowisko jednych klasycznie sformułował Fr. Brentano, a potem rozwinął je i bronił w Cambridge G. E. Moore; stanowisku drugich dał niegdyś wyraz D. Hume, ostatnio bronił go Prichard z Oxfordu.

1. Stanowisko Brentany-Moore'a jest takie: słuszne jest zawsze takie postępowanie, które przysparza najwięcej dobra. W myśl tego sąd o słuszności jest tylko zestawieniem i porównaniem sądów o dobru, dotyczy stosunku dóbr, polega na ich dodawaniu i odejmowaniu. Stanowisko takie wydaje się trafne, a nawet oczywiście trafne. Trudność jego leży jednak w tym, że sąd o słuszności dobiera i porównuje dobra, które dopiero dzięki takiemu czy innemu postępowaniu mają powstać, które należą jeszcze do przyszłości, a tej nigdy na pewno przewidzieć nie można. Słusznie osądzi i postąpi ten, który nie tylko wyróżni dobra wyższe od niższych, ale to trafnie przewidzi, które z nich będą mogły być urzeczywistnione, bo w myśl tego stanowiska słuszniej jest zabiegać o większe dobro niż o mniejsze, ale też słuszniej jest zabiegać o mniejsze urzeczywistnienie niż o większe, które się urzeczywistnić nie da. Istotną cechą tego rozumienia sądów o słuszności jest, że są ustalane zawsze przez porównanie i rachunek. Mianowicie przez rachunek wszelakich dóbr, przyjemności i korzyści, interesów własnych i cudzych.

2. Stanowisko Hume'a-Pricharda jest zaś takie: do wyznaczania sądów o słuszności w wielu wypadkach nie potrzeba żadnych porównań i rachunków. Hume przedstawił rzecz na przykładzie: ktoś pożyczył pieniądze, potem ma ich tyle, ile potrzeba, by je zwrócić, ale spotyka ubogiego człowieka proszącego o wsparcie, a wie, że ten od którego pożyczył, jest człowiekiem bogatym, któremu pieniądze te wcale nie są niezbędne; jak więc ma postąpić: oddać biednemu czy zwrócić nie potrzebującemu ich właścicielowi? Z punktu widzenia teorii Brentano-Moore'a jest to zagadnienie, które rozwiąże „rachunek dóbr"; z punktu widzenia Hume'a nie ma tu żadnego zagadnienia, nie są potrzebne żadne obliczenia; zwrócenie pożyczonych pieniędzy jest nakazem uczciwości, którego człowiek musi przestrzegać, jeśli chce postępować słusznie. Nie ma tu co rachować i porównywać. Słuszność, przynajmniej w niektórych wypadkach, jest rzeczą nie porównań i przewidywań, lecz nakazów, z których słuszności bezpośrednio, bez żadnej kalkulacji, zdajemy sobie sprawę.

Jak rozstrzygnąć między tymi dwoma stanowiskami, które wydają się nie do pogodzenia: albo jedno jest prawdziwe, albo dru-

gie. Albo postępowanie słuszne należy wyznaczać przez rachunek dóbr, albo przez bezpośrednio obowiązujące nakazy? Jednakże wbrew pozorom uzgodnienie ich jest możliwe. Polega ono na tym: w niektórych wypadkach odczuwamy istotnie nakazy (uczciwości czy inne), które wyznaczają sąd o słusznym postępowaniu, jednakże nakazy takie występują nie zawsze, częściej zostawiają swobodę wyboru, a wtedy jest możliwy i potrzebny „Rachunek dóbr".

Trzeba przy tym pamiętać o następujących czterech prawdach. a) „Rachunek dóbr" nie wymaga, aby przy ustalaniu słusznego postępowania liczyć się z każdym szczegółem sytuacji i wszelkimi możliwymi jej skutkami, co by obliczenie czyniło praktycznie niewykonalnym. W wielu wypadkach słusznie jest właśnie działać szybko, nie tracić czasu na obliczaniu możliwości i przywidywaniu skutków.
b) Skutki postępowania nie zawsze dają się obliczać, stanowią jedynie dziedzinę domysłów. Ale przy ustalaniu postępowania częstokroć słusznie jest nie uwzględniać jego skutków, mianowicie skutków dalszych. Bo dalsze skutki przeważnie się wyrównują: czy kto dziś odczuwa, czy jego przodkowie brali lub nie brali udziału w wojnach napoleońskich? Niektórzy już nie odczuwają nawet, czy ich ojcowie lub nawet oni walczyli w wojnach światowych.
c) Wśród dóbr istnieją też i takie, o które nie trzeba zabiegać, które nie trzeba wciągać do kalkulacji. Bo jeśli mają być, to będą i bez zabiegów a nawet prędzej będą, gdy się o nie nie zabiega, gdy się o nich nawet nie myśli. Tak jest z urodą, tak ze szczęściem własnym, a może także ze szczęściem innych. „Nic nie jest bardziej próżne — napisał Alain — niż staranie się o cudze szczęście. Ze staraniem tym jest jak z wlewaniem wody do dziurawych naczyń".
d) Rachunek dóbr nie jest taki jak inne rachunki: nie ma niezawodnych reguł. Bo to, co oblicza, jest nazbyt złożone i — przez to, że dotyczy przyszłości — nazbyt niepewne. Jest to szczególny rachunek, który nie jest nauką, lecz — sztuką.

W myśl tego można powiedzieć, że teoria rachunku i teoria nakazów mogą być łączone i uzupełniać się wzajem. I to w różnej proporcji, zależnie od tego, kto i w jakich warunkach usiłuje ustalić, jakie postępowanie jest dla niego słuszne.

Inna jest sytuacja prywatnego człowieka, który zastanawia się, jak przeżyć dzień, kogo odwiedzić, co przeczytać, dokąd pójść, a inna człowieka publicznego, którego postanowienie ma rozległe działanie: ministra, który wypowiada wojnę czy nakazuje zmianę waluty.

1. Jakie są owe nakazy wyznaczające słuszne postępowanie? Są

przede wszystkim nakazami uczciwości. Człowiek jest uczciwy a) gdy oddaje, co nie jest jego własnością, co pożyczył lub znalazł (natomiast nie należy już do uczciwości, by dawał innym to, co jest jego). Jest uczciwy, gdy b) nie obiecuje pomocy, jeśli nie jest pewien, że będzie mógł ją dać (natomiast nie należy już do uczciwości, by obiecywał pomoc, jaką może dać, i by ją rzeczywiście dawał). Jest uczciwy, gdy c) nie okazuje uczuć życzliwych i serdecznych, jakich naprawdę nie odczuwa (natomiast nie należy do uczciwości, by miał dla ludzi uczucia życzliwe i serdeczne). Nakazy uczciwości są więc nakazami negatywnymi. Acz nie pod każdym względem negatywnymi, mianowicie nie pod względem psychologicznym, bo wymagają nieraz pozytywnego wysiłku, by je stosować. Cechą ich jest także bezemocjonalność: są te same dla wszystkich i we wszystkich sytuacjach. Nie wymagają uczuciowej wrażliwości i pobudliwości.

2. Obok nich są wszakże nakazy inne, które można objąć nazwą nakazów dobroci. Nakazują, by ludzi uwalniać od cierpienia i niedoli, stwarzać im dobre warunki życia. Te nakazy są właśnie pozytywne: dać, pomóc, okazać życzliwość, serdeczność. Domagają się postawy emocjonalnej i osobistego stosunku do ludzi. Wymagają właśnie wrażliwości uczuciowej, wrażliwości na cudze radości i cierpienia.

Mimo dzielące je różnice, pozycja obu nakazów — uczciwości i dobroci jest podobna: jedne i drugie są nakazami mogącymi wyznaczać słuszne postępowanie, a przynajmniej wchodzić jako czynniki do ich wyznaczania. Mamy więc dwa rodzaje nakazów, całkowicie odmienne. W niektórych wypadkach uzupełniają się zgodnie: oddaj, coś pożyczył (zgodnie z nakazem uczciwości), a ponadto daj od siebie potrzebującemu (zgodnie z nakazem dobroci). W praktyce (przynajmniej w kulturze współczesnej) porządni i dobrzy ludzie stosują oba rodzaje nakazów, choć jedni więcej nakazy negatywne i racjonalne, drudzy pozytywne i emocjonalne. Byli Katoni i Franciszkowie z Asyżu. Jednych chwalimy zwykle jako „porządnych" i „uczciwych", drugich — jako „dobrych". Obserwacja ludzi, których oceniamy dodatnio w sądach o słuszności, moralności i zasłudze, każe jednak oddzielać te dwa rodzaje: porządnych i dobrych. Choć, naturalnie, nie zachodzi tu dysjunkcja: są ludzie zarazem porządni i dobrzy.

Podział ludzi na porządnych i dobrych krzyżuje się z drugim: są porządni lub dobrzy z natury i tacy, co postępują porządnie i dobrze, choć w naturze swej nie mają do tego skłonności. To jest ta różnica, którą uwydatniają „sądy o zasłudze". Zwłaszcza o dobroć, ponieważ jest sprawą uczuciową, nie jest łatwo, gdy jej nie ma w naturze człowieka.

Jeśli wszakże są dwojakie nakazy, to także jest zagadnienie, jaka jest między nimi hierarchia? Na jakich oprzeć ją kryteriach? Wchodzą w grę cztery możliwości: a) Może to być hierarchia trudności. Wyższe są te nakazy, które są trudniejsze. W takim razie wyższymi byłyby nakazy dobroci: jest bardziej ofiarna, więcej daje z siebie, więc też jest dla człowieka trudniejsza. Jednakże niekoniecznie tak jest: dla dobrych z natury dobroć jest łatwa. Co więcej: trudność postępowania stanowi o zasłudze, ale nie o słuszności postępowania.

b) Może to być hierarchia użyteczności społecznej. Uczciwość jest na pewno społecznie cenna: jest warunkiem uporządkowanego życia. Jest wygodniej i bezpieczniej żyć wśród ludzi uczciwych. Jest tak dalece społecznie potrzebna, że jej nakazy wchodzą nie tylko do etyki, ale i do prawa, są w społeczeństwie przestrzegane pod przymusem. Ale dobroć niewątpliwie jest społecznie nie mniej cenna, choć w przepisach prawnych mniej o niej mowy. Nikt nie wątpi, że społecznie jest cenna, choć — poza nauką chrześcijańską — inne nauki moralne, społeczne, religijne mało o niej mówią, w każdym razie mniej niż o uczciwości. Na podstawie użyteczności społecznej hierarchii nakazów uczciwości i dobroci nie da się zbudować.

c) Hierarchia na podstawie niezawodności nakazów: jeśli *in genere* nakazy zarówno uczciwości jak dobroci są niewątpliwe, to większe lub mniejsze wątpliwości mogą budzić ich konkretne zastosowania. Nakaz uczciwości może budzić wątpliwości, gdy jest wbrew dobroci: w pewnych wypadkach może słusznie jest okazać nawet te nadzieje i uczucia, jakich się nie ma, przynajmniej obiecać, poratować, nawet nieprawdą, jeśli nie można inaczej. Ale tak samo wątpliwości budzi dobroć, gdy jest wbrew uczciwości: człowiek dobrego serca, który wspiera potrzebujących nie należącymi doń pieniędzmi, zbyt dobra i wyrozumiała matka, zbyt łagodny nauczyciel.

d) Hierarchia elementarnej potrzeby. Mówi się: bądź przede wszystkiem uczciwym, a dopiero gdy nim będziesz, będziesz mógł sobie pozwolić na dobroć. Ale z drugiej strony, można powiedzieć: bądź dobry, a wtedy nie będziesz mógł nie być uczciwy.

Ostatecznie: trudno ustalić hierarchię między nakazami uczciwości i dobroci. Wszystko skłania do przekonania, że słusznie jest kierować się w równym stopniu obu nakazami, zarówno dobroci jak i uczciwości.

A oba nakazy razem wzięte nie zawsze rozwiązują stojące przed człowiekiem zagadnienie, jak ma słusznie żyć. Wtedy dla tego, który chce zagadnienie to rozwiązać, pozostaje — rachunek dóbr.

Władysław Tatarkiewicz

Dyskusja

Prof. dr Roman Ingarden — Referat p. prof. Tatarkiewicza bardzo mnie zainteresował. Na ogół solidaryzuję się z rozróżnieniami, które przyjmuje p. prof. Tatarkiewicz. Tylko ja bym dodał jeszcze piąty rodzaj sądów, tzw. oceniających, związany z schelerowskim rozróżnianiem wartości i dobra. Otóż ta piąta kategoria sądów oceniających to są nie zawsze sądy — ale zostawmy tę sprawę na boku — dochodzi w nich do przypisania wartości temu tu oto. To oto tutaj jest — powiedzmy — piękne. Albo to oto tutaj jest nieznośne. Ta oto tutaj kobieta jest zachwycająca itd. To nie jest ani porównanie ani sąd o wartościach, lecz osąd, za którym w normalnym wypadku powinno się kryć ujrzenie tego dobra, tej wartości — w tym oto tutaj, a więc pewien szczególny wgląd czy zrozumienie; to nie musi być koniecznie intuicja, ale w każdym razie, używając terminu angielskiego jakiś *insight*. W związku z tym, jeżeli chodzi o spór pomiędzy Brentano a Humem, to ja bym powiedział, że istnieje trzeci sposób rozstrzygnięcia, który nie jest ani kalkulacją, ani słuchaniem nakazów (w sensie choćby kantowskiego *Pflicht*), tylko jest właśnie działaniem dokonującym się na podłożu ujrzenia wartości w tym danym, indywidualnym wypadku. Jeżeli chodzi o przykład z tym panem, który był winien 100 zł i wedle Hume'a powinien był oddać, „no bo każdy dżentelmen oddaje długi", to niekoniecznie musiał on kalkulować ani powoływać się na jakiś nakaz, „że każdy przyzwoity człowiek itd.". Po prostu zobaczył nieszczęśliwego człowieka, wzruszył się jego nieszczęściem, dojrzał konieczność pomocy, wyjął z kieszeni cudze 100 zł i dał je, przyjmując na siebie ewentualne ryzyko obciążenia się winą.

Prof. dr Władysław Tatarkiewicz — Uwagi te wydają mi się najzupełniej słuszne i podobnym dałem nawet wyraz. Mianowicie mówiłem, że sprawy postępowania rozstrzygamy częstokroć impulsywnie i intuicyjnie. Dopiero gdy się zaczynam zastanawiać, wtedy powstają dwie możliwości: albo nakaz, albo rachunek. Może być, że niedostatecznie zostało w mojej wypowiedzi zaznaczone, że bezpośrednie intuicyjne rozwiązanie częstokroć jest jedynym dobrym rozwiązaniem, choć jest powzięte bez zastanowienia i uzasadnienia. A inna rzecz, że taka decyzja impulsywna mogła być zależna od jakiegoś uprzedniego dawnego rozmyślania czy rachunku.

Ks. dr Tadeusz Styczeń — Chcę zwrócić uwagę na podstawę rozróżnienia wymienionych przez Pana Profesora Tatarkiewicza na trzecim i czwartym miejscu sądów etycznych, nazwanych odpowiednio sądami o moralności i sądami o zasłudze. Pierwsze mają

akcentować intencje, drugie natomiast wysiłek działającego. Wydaje mi się, że trudno będzie przeprowadzić granicę między nimi. Może bowiem zaistnieć sytuacja — którą np. za normalną uważa się w arystotelesowskiej teorii sprawności — że seria wysiłków idąca w określonym kierunku doprowadza do powstania sprawności w znaczeniu moralnym, czyli cnoty, której efektem jest m. in. to, że człowiek już z pewnej wewnętrznej potrzeby, a więc bez wysiłku dokonuje pewnych czynów. W tym przypadku więc granica między sądami o moralności i sądami o zasłudze byłaby zwiewna.

Prof. dr Andrzej Grzegorczyk — Czy nie można powiedzieć, że wartość uczciwości — którą wyodrębnił prof. Tatarkiewicz — nie musi być, a przynajmniej nie zawsze jest czysto negatywna, i może być pozytywnie przeżywana emocjonalnie. Np. nakaz „wykonaj, coś obiecał", czy „oddaj, co pożyczyłeś" dla mnie jest nakazem pozytywnym, podobnie jak opieka nad swoimi dziećmi, do której też jestem zobowiązany. To jest oczywiście kwestia umowna.

Uczciwość może być także przeżywana emocjonalnie — jako chęć wytrwania w przyjętej postawie, jakaś wierność samemu sobie. W postępowaniu obserwujemy dialektykę spontaniczności i przemyślenia. Nakaz może być rozumiany bardzo spontanicznie, bez potrzeby intelektualnej analizy — a może też być przyjęty w sposób bardzo przemyślany, racjonalny. Każdy dobry czyn może być odczuwany jako płynący z zewnętrznego nakazu, który może być przy tym całkiem racjonalnym nakazem wykorzystania każdej możliwości w kierunku zwiększenia dobra w świecie. Więc nie wiem, czy dobrze jest przeciwstawiać słuszność jako dzieło nakazu, słuszności jako rezultatowi rachunku dóbr. Może to kwestia temperamentu czy typu psychicznego? Trzeba chyba dążyć do jakiejś życiowej syntezy spontaniczności i przemyślenia, ażeby jedno i drugie w nas występowało w harmonijnym związku.

Halina Bortnowska — nawiązując do przykładu Hume'a chcę zwrócić uwagę na pewien szczególny problem, pominięty w referacie profesora Tatarkiewicza, choć moim zdaniem dość ściśle związany z jego tematem. Nasze oceny i decyzje mogą niejako pochodzić z zewnątrz: zwracam właścicielowi pożyczone pieniądze podporządkowując się obowiązującemu prawu, lub nie chcąc wyróżniać się czy sprzeciwiać ogółowi, który aprobuje tak pojętą uczciwość. Mogę to uczynić bez namysłu — albo przeciwnie, podjąć decyzję rozważywszy *pro* i *contra*. Nie ten moment — namysł czy spontaniczność — wydaje mi się istotny. I w jednym i w drugim przypadku mamy do czynienia z oceną, której motyw, racja leży poza oceniającym, przychodzi z zewnątrz. Oceniający godzi się, że „tak trzeba", jakby po-

mimo siebie, poddając się czemuś, co jest obce. Taka ocena ma charakter heteronomiczny.

Bywa jednak, że postępujemy tak a nie inaczej dlatego, że tacy właśnie jesteśmy. Działamy zgodnie z własną „jakością" — czy naturą... Wybieramy jako „słuszne" to, co harmonizuje z porządkiem wartości, według którego zorganizowana jest i uładzona cała nasza struktura wewnętrzna. *Agere sequitur esse*... Taka koncepcja „słuszności" wbrew pozorom nie jest daleka od doktryny tomistycznej. Czymże innym są cnoty, według których działa człowiek sprawiedliwy, jak nie właśnie jakościami jego wnętrza, jakościami, za które jest odpowiedzialny, bo je rozwija będąc im wierny, lub niweczy nie mając odwagi być sobą?

Czasem mogę bez żadnego namysłu wiedzieć, co jest z moim wewnętrznym porządkiem zgodne: ta zgodność jest mi dana w bezpośrednim przeżyciu: „nie mogę inaczej". Im wyraźniejsze owe wewnętrzne jakości, tym częściej tak będzie. Ale bywa też, że muszę długo deliberować, nim wykryję, gdzie jest moje miejsce, jakie działanie odpowiada temu, czym jestem nie powierzchownie, a w samej głębi.

Tak czy owak autonomia moralna — odwoływanie się do wewnętrznego, a nie zewnętrznego porządku — wydaje mi się być znakiem moralnej dojrzałości (dla dziecka jest ona czymś prawie niemożliwym). Oczywiście autonomia moralna nie wyklucza bynajmniej szacunku dla prawa. Przecież może on być wbudowany we mnie: mogę sobie cenić prawo i mieć takie obyczaje, żeby go przestrzegać nie inaczej jak w imię wierności sobie.

Prof. dr Władysław Tatarkiewicz — Tyle się zebrało kwestii ważnych. Pierwsza to zakwestionowanie negatywnego charakteru nakazów uczciwości. Moi oponenci twierdzą, że kierując się poczuciem uczciwości można też robić rzeczy pozytywne. Raczej wolałbym przyjąć trzecią możliwość: że obok negatywnych nakazów uczciwości oraz pozytywnych nakazów dobroci są jeszcze trzecie nakazy, o których wspomniano w dyskusji, te, które wypływają z poczucia obowiązku. Myślę, że w rzeczach skomplikowanych i trudnych pożądane są pojęcia węższe i wyraźniejsze. Jeżeli pojęcie nakazu uczciwości rozszerzę — jak proponowano — to zatrze się ostrość przeciwstawienia dobroci i uczciwości. Ponadto „oddaj" to nakaz pozytywny tylko językowo, ale jego treść jest negatywna. Przecież równie dobrze można powiedzieć: „nie zatrzymuj tego, co nie jest twoje". Zresztą sam powiedziałem, że nakazy negatywne nie pod każdym względem są negatywne. Nie są negatywne pod względem psychologicznym, bo nieraz wymagają pozytywnego wysiłku. Natomiast intencję mają negatywną.

Po drugie, w pełni się zgadzam z prof. Grzegorczykiem, że istnieją sytuacje, gdzie trzeba działać szybko, rezygnując z przemyślenia. A czasem po prostu nie warto sobie zawracać głowy zastanawianiem się nad drobiazgami. W rzeczach codziennych trzeba — przeciwnie — wejść w taką rutynę, żeby bez zastanawiania możliwie dobrze i korzystnie rozwiązywać pojawiające się problemy. Zgadzam się też, że pewne decyzje, które nie mają formy rachunku, mogą być wynikiem dawniejszych rachunków. Nakazy, które odczuwamy jako obowiązujące i wykonujemy bez mała automatycznie, mogły powstać w nas na skutek poprzednich rozmyślań i porównań. Jak dochodzimy do nakazów, to jest znów inna sprawa. Mamy przekonanie o słuszności pewnych nakazów, bo nas go w dzieciństwie nauczono, albo doszliśmy do niego stopniowo, robiąc rachunek moralny. Natomiast nie bardzo chętnie godziłbym się na rozróżnienie autonomicznych i heteronomicznych decyzji: wydaje mi się nieistotne. We wszystkich decyzjach staramy się bowiem — mniej lub więcej świadomie — eliminować siebie: wydając sąd etyczny, chcę się podporządkować temu, co jest prawdziwe, co obiektywnie słuszne; jestem tylko wykonawcą tego, co trzeba zrobić. Do rachunku moralnego moja własna osoba wchodzi nie mniej, ale i nie więcej niż inni. Mam uwzględniać siebie i innych w sprawiedliwym stosunku. Wydając sąd o słuszności mam być po prostu bezstronnym człowiekiem. Co przy tym czuję i jak do tego doszedłem, to już inna sprawa. Mam sądzić bezstronnie, podporządkować się sytuacji i w tej sytuacji wybrać to, co jest najsłuszniejsze.

Niezmiernie mi się podobało to, co prof. Dąmbska napisała w końcowych zdaniach swojego referatu. Mianowicie że w pracy naukowej chodzi nie tylko o prawdę, ale także i o to, co nazywa ona celnością. Bo prawda może być bardzo rozmaicie wypowiedziana, w sposób lepszy albo gorszy. Poza tym prawda, chociaż jest rzeczą najważniejszą, jest — jeśli tak można powiedzieć — nieoperatywna. Jest na ogół zbyt złożona i dla celu operatywności i porozumienia się dobrze jest ją oszlifować, uprościć. To uproszczenie może niekiedy być nawet niekorzystne dla prawdy, która na ogół przynajmniej w rzeczach ludzkich, jest złożona i nie tak uproszczona jak nasze konstrukcje. W konstrukcjach świadomie prawdę upraszczamy. Gdy np. na początku referatu rozróżniałem cztery rodzaje sądów o wartościach, to świadomie pominąłem piąty, co mi prof. Ingarden słusznie wytknął. Odróżniam wartość i dobroć (czyli konkretne rzeczy posiadające wartość), ale wydało mi się, że chcąc uwydatnić różnice pomiędzy sądami o słuszności, o moralności, o zasłudze, powinienem tamto rozróżnienie chwilowo usunąć na drugi plan.

Prof. Grzegorczyk wysunął taki zarzut: „Często można spotkać stwierdzenie dające się zweryfikować empirycznie, że jeżeli jakiekol-

wiek dobro nie jest pomnażane, to ginie. W przypadku człowieka porządnego, którego obowiązują zakazy, i nakazy uczciwości, spotykamy się z postawą, w której człowiek wprawdzie nie niszczy zastanego dobra, ale też nie wnosi nic pozytywnie wartościowego, nie daje nic nowego, co by było dobre. W zestawieniu z pierwszym stwierdzeniem taka postawa jest równie szkodliwa, jak aktywne niszczenie zastanego dobra. Różnica polega na tym, że człowiek niemoralny niszczy aktywnie, a człowiek uczciwy, w określeniu moim — postawą bierną". *

Otóż moja wina, jeśli nie dość wyraźnie powiedziałem, co myślałem. Nie miałem na myśli, żeby ktokolwiek miał być tylko uczciwy, żeby to była jakaś wystarczająca postawa życiowa. Chodziło mi tylko o to, że w pewnych momentach życia, kiedy wybieramy słuszne postępowanie, to jednym z punktów widzenia, może najpierwszym, jest ten nakaz negatywny: bądź uczciwy. To przeciw ludziom, którzy się nakradli, a potem robili fundację. Albo weźmy inny przykład: jeżeli jesteś urzędnikiem, zrób przede wszystkim swoją pracę urzędniczą, do której jesteś zobowiązany; pracuj jako urzędnik, to jest twoja robota; dopiero jak twoją robotę urzędniczą skończysz, po gogodzinach biurowych możesz iść odwiedzać chorych itd.

To jest rzeczywiście nakaz negatywny, ale w pewnych wypadkach jest pierwszą rzeczą do zrobienia, nie ostatnią. Nie znaczy to wcale, żeby ktoś miał się ograniczać do nakazu, który nazywam nakazem uczciwości. Ale w pewnym sensie jest to pierwszy nakaz: najpierw zrób to, co do ciebie należy, oddaj to, co nie twoje, zrób to, do czegoś się zobowiązał, a potem dopiero rób więcej.

* Cytowana wypowiedź prof. Grzegorczyka sformułowana była pisemnie, niezależnie od jego głosu w dyskusji drukowanego na str. 420 (Red.).

MIECZYSŁAW A. KRĄPIEC OP

FILOZOFIA BYTU A ZAGADNIENIE WARTOŚCI

DWA wyrażenia zawarte w tytule — „filozofia bytu" i „wartość" — domagają się wstępnego wyjaśnienia, celem usunięcia ewentualnych nieporozumień *.

Przez „filozofię bytu" rozumiem tradycyjny prąd filozoficzny, którego pierwszymi systematykami byli Platon i Arystoteles, a którego kontynuatorami i zarazem współtwórcami stali się tacy myśliciele jak Augustyn, Tomasz, Duns Szkot, Suarez i inni. Wskazując z grubsza na typ filozoficznego myślenia zwany „filozofią bytu" można go dostrzec w pracach przedstawicieli tzw. „tomizmu" czy „neotomizmu". W tym prądzie myślowym, zadaniem filozofii jest próba ostatecznego wyjaśnienia istnienia świata, przez wskazanie jedynych uniesprzeczniających czynników bytowania. Naturalnie czynniki te znajdują się w samym bycie, pojętym jako konieczny przedmiot naszego poznania, które samo ze siebie nie posiada żadnych poznawczych treści, ani też jakichś apriorycznych praw czy też kategorii umysłowych. „Dusza poznając staje się dopiero wszystkim" — jak słusznie wyraził się Arystoteles.

Filozoficzne myślenie tego typu kieruje się zasadniczo teorią lub raczej koncepcją nauki platońsko-arystotelesowskiej, gdzie naczelne naukotwórcze pytanie brzmi *DIA TI* — „dzięki czemu?" lub mniej trafnie — „dlaczego". Przedmiot więc filozoficznego poznania, istniejący aktualnie, realnie, konkretny byt, który należy ostatecznie wyjaśnić — wskazując na jedyne uniesprzeczniające czynniki faktu istnienia bytu, przy zastosowaniu koncepcji nauki arystotelesowskiej — oto najbardziej ogólnie mówiąc jest tym, co rozumiemy przez wyrażenie „filozofia bytu".

Wyrażenie drugie „zagadnienie wartości", a ściślej „wartość", jest nieco trudniejsze do wstępnego nawet wyjaśnienia, gdyż wydaje się, że sens tego wyrażenia jest właśnie uwikłany w różne

---

* Jest to poszerzona wersja wygłoszonego odczytu, w której o. prof. dr A. M. Krąpiec ustosunkował się do głosów w dyskusji (Red.).

systemy filozoficzne, od których otrzymuje bądź nawet swą treść, bądź przynajmniej jakieś jej (treści) zabarwienie. Na wartość można wskazać, gdy skierujemy naszą uwagę na SENS zdań wartościujących, takich jak np. „ten wóz jest dobry", „ten koń jest zły", „ta powieść jest piękna" lub „przejmująca, pełna grozy" itp. Sens najrozmaitszych zdań wartościujących — a wypowiadamy je nieustannie o różnych przedmiotach — jest jakoś koniecznie związany z wartością czy ewentualnie z powstałym, w odpowiednim kontekście, zagadnieniem wartości. Oczywiście, gdy mówię o „sensie zdania", to wcale nie chcę odrywać wartości od samej rzeczywistości lub tym mniej nie stoję na stanowisku jakimś agnostycznym, zacieśniającym wartość poznania do analizy samego tylko języka, a przeciwnie — jak to się niżej okaże — sens zdania wartościującego jest aspektownym ujęciem poznawczym samej rzeczywistości. Mówię jednak o „sensie" zdania wartościującego, jako o tym, co jest koniecznie związane z wartością dlatego, by na początku nie dawać apriorycznych, gotowych rozwiązań, bez uprzedniego przyglądnięcia się różnym możliwościom rozwiązania, tudzież dlatego, że w literaturze poświęconej zagadnieniu wartości zwraca się uwagę na zdania wartościujące, jako na te, które dotyczą „obszaru zakłóceń", w którym znajduje się sama „wartość".

Mając ogólnie, wstępnie tylko, zarysowane — a raczej wskazane — rozumienie jednego i drugiego wyrażenia zawartego w tytule, chodzi wreszcie o ustalenie interesującej nas wzajemnej relacji filozofii bytu i wartości. Można o nią zapytać: „czym właściwie jest wartość (to, co się zwykło nazywać wartością) w świetle filozofii bytu?"

Tak postawione pytanie i ewentualne próby odpowiedzi nie będą oczywiście interesowały tego, kto uważa, że zarówno filozofia bytu, jak i jej cała problematyka jest — dla jakichś, w czyimś przekonaniu, ważnych względów — bezwartościowa. Kto jednak zwróci uwagę na fakt, że właśnie filozofia bytu jest prądem filozoficznym żywym, dzisiaj również jak i kilka tysięcy lat temu, — i że ten typ filozofii starał się jakoś (często zbyt powoli i z dużymi oporami) ustosunkować do wyników myślenia przedstawionego przez inne szkoły filozoficzne, to może dojść do przekonania, że próby odpowiedzi dawane w świetle tej właśnie filozofii bytu mogą się przyczynić do bardziej wszechstronnego wyjaśnienia problemu wartości.

Zanim jednak będzie można pokusić się o próbę odpowiedzi na postawione pytanie, należy — ogólnie przynajmniej — wskazać, jak (i ewentualnie dlaczego inaczej) zagadnienie wartości było stawiane w różnych kierunkach filozoficznych, a to wy-

maga, choćby tylko najpobieżniejszego, rozejrzenia się po polu rozumienia samej wartości w ciągu dziejów, zwłaszcza u najbardziej twórczo zajmujących się tym zagadnieniem, autorów. Oczywiście, będzie to rozglądnięcie się tylko pobieżne i encyklopedyczne, ważne jednak dla zrozumienia całokształtu zaproponowanej na końcu odpowiedzi.

I

Istnieją chyba dwa wielkie nurty i dwie wielkie próby wyjaśnienia zagadnienia wartości, jeden związany z filozofią bytu, a drugi z filozofią poznania. Przy tym nurt drugi, związany z filozofią poznania, współcześnie przeżywa renesans, tak że można wydzielić właściwie trzy okresy rozwoju różnych koncepcji wartości.

1. U autorów starożytnych i średniowiecznych wyrażenie „wartość" występowało na oznaczenie pewnych cech względnie jakości przedmiotów, ujmowanych z ekonomicznego punktu widzenia, a więc na oznaczenie tego, co mówiąc krótko, miało jakąś „wartość ekonomiczną", albo też na oznaczenie takich cech lub jakości przedmiotów, które dla bytu poznającego było w jakimkolwiek aspekcie pożądalne ze względu na pewne elementy lub momenty czysto bytowe. I jak wiele ciekawych dzisiaj spraw znajdujemy w dialogach Platona, tak też stykamy się tam niemal po raz pierwszy z pojęciem wartości, gdy np. w *Państwie* ideę dobra uznał nie tylko za pierwotną, ale i za najwyższą, najwartościowszą, spełniającą analogiczne funkcje w porządku „prawdziwego bytu", jakie słońce spełnia w świecie zmiennym, jako przedmiocie tylko doksalnego poznania. Od tej idei wszystko inne jest zależne. Idea ta pozostaje uznaną za właśnie „wartość" najwyższą, wartość samą w sobie, tłumaczącą ostatecznie wszelką wartość. To dzięki dobru wszystko ma wartość, podczas gdy ono wartością j e s t.

Platońska koncepcja dobra, gdy ją do swego systemu wcielił Arystoteles, stała się Pierwszym Motorem Nieruchomym, poruszającym właśnie w ten sposób, w jaki cel porusza wszystko to, co jest d l a celu. Nieruchomy Motor Arystotelesa stał się celem wszechświata i „metaforycznym sprawcą" ruchu kosmosu, a przez to (przez ruch) „sprawcą" wszystkiego, co jest pożądalne.

Myślenie o wartości, jako o racji ostatecznej bytu, znalazło swój wyraz nawet w poezji Dantego, który w *Raju* nazwał Boga Ojca pierwszą i niewysłowioną wartością.

Starożytny i średniowieczny okres myślenia filozoficznego słusznie nazwano „filozofią bytu", albowiem badanym i analizowanym

przedmiotem był wówczas pozamyślowy byt. I w samym bycie szukano wszelkich „racji" na wytłumaczenie najrozmaitszych zaobserwowanych stanów rzeczy. I w łonie samego bytu szukano również podstaw dla dania odpowiedzi na pytanie: „czym jest wartość"? Odpowiedź ta sprowadzała się zazwyczaj do wskazania tego czy tych elementów (względnie momentów) bytowych, które zarazem, w rozumieniu odpowiadającego, decydowały o samej bytowości. Wartością było to, dzięki czemu byt jawił się naprawdę jako byt.

2. Zupełnie nowy okres w koncepcji wartości nastał wraz z Kantem, jego nową koncepcją nauki, oraz rozróżnieniem pomiędzy porządkiem bytowania *sein* i porządkiem obowiązku, powinności *sollen*. Rozstrzygnąwszy bowiem w krytyce czystego, teoretycznego rozumu o tym, co możemy wiedzieć o świecie, zastanawia się w krytyce praktycznego rozumu nad tym, co należy czynić aby postępowanie człowieka było moralne. I gdy rozum teoretyczny nie może poznawczo osiągnąć dziedziny bytu, albowiem jest uzależniony od empirii, to w dziedzinie rozumu praktycznego ustanawiając zasadę obowiązku działania może i zarazem musi być niezależny od wpływów wszelkiego doświadczenia, tak że ustanowiona zasada obowiązku działania jest wprawdzie pozbawiona wszelkiej treści (materii) i jest jedynie formalną, ale jest konieczną i aprioryczną. Dziedzina powinności — *sollen* posiada swoje autonomiczne prawa ważne dla każdego podmiotu. W *Uzasadnieniu metafizyki moralności* pisze Kant: „W praktycznej filozofii, gdzie nie chodzi nam o przyjmowanie podstaw tego, co się dzieje, lecz praw tego, co się dziać powinno, mimo że nigdy się nię dzieje, tj. praw obiektywnie praktycznych, tam nie mamy potrzeby badać przyczyn, dlaczego coś się podoba lub nie podoba ... albowiem to wszystko należy do empirycznej nauki o duszy... Tu zaś jest mowa o prawie obiektywnie praktycznym, a więc o stosunku woli do siebie samej, o ile ona wyłącznie przez rozum się określa, a wtenczas odpada samo przez się wszystko, co odnosi się do empirycznych czynników, gdyż jeżeli rozum sam przez się określa zachowanie się... musi to czynić koniecznie *a priori*" (s. 427).

Wola więc człowieka z punktu widzenia rozumu teoretycznego jest poddana prawu przyczynowości, obowiązującemu w świecie zjawiskowym; dla praktycznego rozumu jest wolną. W dziedzinie etyki obowiązuje więc prymat rozumu praktycznego nad teoretycznym. Jednak wolność i autonomia woli w tej dziedzinie nie jest jej samowolą, gdyż wiąże się ona postulatami rozumu, niezależnymi od doświadczenia, a więc apriorycznymi imperatywami kategorycznymi, które nakazują konieczność jakiegoś uczynku ze względu na

niego samego: „postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem" (s. 427). „...Ten imperatyw jest kategoryczny. Nie tyczy się on materii czynu i tego, co z niego ma wynikać, lecz formy i zasady, z której czyn sam wynika, a istotna dobroć tego czynu polega na przekonaniach i usposobieniu, jakikolwiek byłby jego wynik" (s. 416). Norma moralnego postępowania jest ostatecznie przyporządkowana człowiekowi — jako wartości bezwzględnej. Myśl Kanta przebiega następująco: „Wolę pojmujemy jako zdolność samodzielnego nakłaniania się do czynu zgodnie z przedstawieniem pewnych praw... Tym, co służy woli na obiektywną podstawę do samookreślenia się, jest cel, ten zaś — jeżeli dany jest przez sam tylko rozum — musi obowiązywać w równej mierze wszystkie istoty świadome... Cele, które rozumna istota wyznacza sobie dowolnie jako skutki swego czynu (cele materialne), są wszystkie względne... Dlatego też wszystkie względne cele są tylko podstawą imperatywów hipotetycznych. Przypuśćmy jednak, że istniałoby coś, czego istnienie samo w sobie posiada bezwzględną wartość, a co jako cel sam w sobie mogłoby tworzyć podstawę pewnych praw, w takim razie w tym i tylko w tym leżałyby podstawy możliwego kategorycznego imperatywu tj. praktycznego prawa. Twierdzę oto: człowiek i w ogóle każda istota rozumna istnieje jako cel sam w sobie, nie tylko jako środek... musi być uważany zarazem za cel zawsze we wszystkich swych czynach, odnoszących się tak do niego samego jak też do innych istot rozumnych... istoty rozumne nazywamy osobami, ponieważ już ich natura wyróżnia je jako cele same w sobie... Są to więc nie tylko subiektywne cele, których istnienie jako skutek naszego czynu posiada dla nas wartość, lecz cele obiektywne, tj. rzeczy, których istnienie samo w sobie jest celem, i to takim, którego nie można zastąpić żadnym innym celem, któremu one miałyby służyć jedynie jako środek, ponieważ bez niego nie znalazłoby się zgoła nic, co miałoby wartość bezwzględną" (s. 427—428).

U Kanta wyrażenie „wartość" — *WERT* — występuje w sensie ogólnym na oznaczenie także wartości i celów relatywnych, a na oznaczenie absolutnej jawi się wyrażenie *WÜRDE* — godność. Tę właśnie godność jako wartość bezwzględną posiada człowiek-osoba ustanawiający w porządku rozumnej woli prawo — kategoryczny imperatyw — obowiązujące wszystkich bezwzględnie. I tak Kant w porządku rozumu praktycznego doszedł do stwierdzenia rzeczy samych w sobie, czego nie mógł dokonać w porządku rozumu teoretycznego, gdzie dojście do rzeczy samych w sobie okazało się dlań niemożliwe, a to na skutek zacieśnionej koncepcji naukowego wartościowego poznania. Od czasów Kanta ograniczenie wartości i sku-

teczności intelektualnego poznania (teoretycznego) coraz częściej będzie się pojawiało w takiej lub innej wersji.

3. Wartość więc u Kanta — i to jest niezwykle ważne dla dalszych dziejów tego zagadnienia — można by pojąć jako korelat intencjonalnego aktu woli. Korelatem tym najwznioślejszym jest człowiek jako osoba. W człowieku ogniskują się ostatecznie najwyższe wartości moralne; człowiek, zgodnie zresztą z transcendentalnym idealizmem i zapoczątkowanym subiektywizmem, człowiek jako osoba i podmiot działania staje się jakąś „miarą" tego wszystkiego, co wokół niego się „przejawia". I być korelatem dla intencjonalnego aktu woli jest chyba czymś zasadniczym w wyznaczeniu wartości zarówno w koncepcjach Brentana, w teorii przedmiotu Meinonga, a także w fenomenologii Husserla. I również w nawiązaniu do Kanta i jego rozróżnienia pomiędzy tym, co jest (pomiędzy bytem) i tym, co ma wartość (*gelten*), a co jednak nie istnieje samo w sobie, lecz jedynie w realizującym je, i ze sobą samym jednoczącym, człowiekiem, można zrozumieć myśl Szkoły Badeńskiej a zwłaszcza Rickerta.

Teoria wartości Szkoły Badeńskiej znalazła swoją kontynuację u Maxa Schelera i Nicolai Hartmanna; oczywiście nie obeszło się tutaj, zwłaszcza u M. Schelera, bez wpływu fenomenologii Husserla. Max Scheler odróżnia „wartość" od „dobra". Dobrym jest to, co posiada wartość i nie jest tym samym, co jest wartością samej rzeczy. Zdaniem jego kantowska krytyka etyki materialnej odnosi się jedynie do etyki dobra, która opiera się na empirii, a nie do etyki wartości, która — chociaż nie jest etyką formalną, lecz materialną — nie potrzebuje empirii. Scheler odrzuca koincydencję przeciwstawień *formale* — *materiale* i *a priori* — *a posteriori*, oraz przyjmuje, że można jednak coś odczuwać, co nie ma w sobie nic z empirii. Tak właśnie sprawa ma się z poczuciem wartości, której intelekt ująć nie może — intelekt jest ślepy na wartość jak ucho na kolor — a jedynie dokonuje tego porządek emocjonalny. A nawet ujęcie wartości wyprzedza pod pewnym względem porządek intelektualny.

N. Hartmann przyjął za Schelerem przekształcenie kantowskiego aprioryzmu etycznego na „materialną etykę wartości", gdzie stwierdzanie wartości ma charakter zarazem emocjonalny jak i kontemplatywny i przypominałby kontemplację platońskiej idei ożywionej przez *eros*.

Przedstawione zatem główne ujęcia wartości wywodziłyby się z kantowskiego rozróżnienia pomiędzy *sollen* i *sein* i w następstwie byłyby intencjonalnym przedmiotem aktu intelektualno-poznawczego i intencjonalnym przedmiotem aktu emocjonalnego. W obrę-

bie intencjonalnego aktu emocji mieści się zasadniczo sfera wartości, której bytowa struktura byłaby taka, jaką wyznacza system wyjaśniający akt i przedmiot intencjonalny emocji.

II

Mając na uwadze zarówno odpowiedzi dawane przez różne systemy filozoficzne na pytanie: „co to jest wartość?", jak i koncepcję filozofii, scharakteryzowaną uprzednio, na postawione tu pytanie można by w świetle filozofii bytu sformułować następującą odpowiedź: Wartość jest to jakość bytu, o ile ten jest przedmiotem intencyjnych aktów poznawczo-pożądawczych.

Odpowiedź tę trzeba uwyraźnić przez podkreślenie i „ujaśnienie" treści poszczególnych wyrażeń składających się na zdanie będące zaanonsowaną odpowiedzią.

Przede wszystkim wartość jest jakością bytu, a więc wszystkiego, co istnieje konkretnie, aktualnie, realnie, w jakiejkolwiek postaci — osoby, rzeczy, zdarzenia, procesu itp. W starożytności, a zwłaszcza w średniowieczu uważano wartość za jakość transcendentalną, głównie za dobro, ale nie tylko, bo do wartości zaliczano także prawdę i piękno. Z teorii zaś transcendentaliów wiadomo, że nie są one jakimiś treściami oddzielonymi od samej bytowości, lecz są to tylko aspekty czy strony bytu. To konkretny (w jakiejkolwiek postaci realnie istniejący) byt sam w sobie, o ile jest — jak mówiono — przedmiotem intencjonalnych aktów intelektu i woli, jest bądź prawdą, bądź dobrem, bądź pięknem. To sam byt, o ile można w nim dostrzec konieczne przyporządkowania (czy związania) do intelektu, jest prawdą; o ile natomiast jest związany z pożądaniem — jest dobrem; jeśli zaś dostrzegamy w nim jednoczesne przyporządkowanie i do poznania i pożądania — jest pięknem: *pulchra sunt, quae visa placent*. I skoro — przy odpowiednich filozoficznych „założeniach" (które w filozofii bytu uważa się za poznawcze uwyraźnienia treści samego bytu) — w każdym bycie można owo przyporządkowanie dostrzec, wobec tego uprawomocnił się wniosek, że to byt jako byt (byt jako istniejący realnie, aktualnie) jest zarazem w różnych aspektach i prawdą, i dobrem, i pięknem, w zależności od tego, jaki aspekt przyporządkowania bierzemy pod uwagę. W takim więc razie każda z transcendentalnych cech bytu jak i wszystkie razem są właśnie wartością, realnie utożsamiające się z samą bytowością, a tylko wyróżnioną odeń ze względu na uwyraźnione poznawczo (najogólniej) przyporządkowania.

W takim ujęciu „jakość bytu" należałoby rozumieć w sensie

szerszym, nie jako jakość kategorialną, a więc właściwość rzeczy różną od jej istoty czy substancji, jeślibyśmy mieli posługiwać się arystotelesowską teorią bytu substancjalnego i przypadłościowego, ale jest to jakość rozumiana szeroko, właśnie jako aspekt bytu, aspekt wyróżniony jedynie innym kątem widzenia, nie zaś rzeczowo różnej treści.

Jednakże sprowadzenie wartości do jakości wyłącznie transcendentalnych sprawy całkowicie by nie rozwiązało, albowiem dostrzegamy, że nie wszystko, co jest przedmiotem naszego poznania wartościującego, jest zarazem dobrem, prawdą czy pięknem, utożsamiającym się z każdym konkretnym bytem; dostrzegamy, że istnieje wiele wartości, związanych z jakimiś wąskimi kategoriami bytu, dostrzegamy wartości witalne jak np. zdrowie, siła, artystyczne — piękno, ład, i moralne — sprawiedliwość, które nie są związane z każdym przedmiotem naszego poznania. I właśnie dlatego uszczegółowienia związane z konkretnym podmiotem właściwości transcendentalnych (prawda, dobro, piękno, o których wyżej) są realnymi, ściśle pojętymi jakościami bytu, a więc jakościami rozumianymi tu jako specjalna kategoria bytu wyróżniona przez Arystotelesa. W takim sensie pojmowana jakość już nie jest tylko aspektem bytu, z nim się utożsamiającym, nie jest tylko uwyraźnieniem samej bytowości ze względu na takie czy inne przyporządkowanie, ale jest „nadbudową", treścią różną od istotnej treści bytu. Np. taką wartością już kategorialną będzie jakość podmiotu, jak np. „muzyk", „inżynier", „naukowiec", „poeta", „filozof", „odważny", „roztropny", „ładny", „zdrowy" itd. (celowo wyliczenie to jest w nieładzie, bo nie chodzi mi o systematyzację). I chyba do tego rzędu jakości, które są przedmiotem naszych aktów poznania i pożądania, odnosiłaby się wstępna systematyzacja, zaproponowana przez prof. Ingardena — wartości witalne, artystyczne i moralne. Nie odnosiłaby się ona (bo nie mogłaby się odnosić) do wartości pojętych jako transcendentalne aspekty bytu, takich jak prawda, dobro i piękno.

Zagadnienie systematyzacji wartości jest czymś ważnym, ale wtórnym i przy koncepcji wartości jako kategorialnych wartości zależnym od samej koncepcji bytu i jego kategorii. W takim wypadku wartość, jako jakościowa właściwość bytu, byłaby również zależna od charakteru samego bytu jako nosiciela jakości i ewentualnych kategorii bytu, kategorii, które można utworzyć ze względu na jakieś dla nas ważne aspekty poznawcze.

Akcentując w filozofii bytu *właśnie bytowy charakter samej wartości*, nie można zarazem pominąć odpowiedzi specyfikującej wartość drugiego członu zdania: „o ile ten (byt) jest przedmiotem intencyjnych aktów poznawczo-pożądawczych".

Zarówno bowiem cała tzw. tradycyjna, jak i współczesna czy nowożytna filozofia, nawet te kierunki filozoficzne, które abstrahowały od analizy samej bytowości, dla jakichś względów, głównie epistemologicznych, zawsze stały na stanowisku związania samej wartości z naszymi intencyjnymi aktami emocjonalnymi. I chyba to jest zgodne z jakimś ogólnym językowym wyczuciem „wartości", jeśliby jej dotyczyło nasze najszerzej rozumiane poznanie wartościujące.

W filozofii bytu od czasów Arystotelesa wciąż zwracano uwagę na fakt, że o bycie można mówić różnorako. Jedną z zasadniczych teorii bytu jest właśnie próba zanalizowania go i opisania nie ze względu na jego elementy czy momenty od wewnątrz go konstytuujące, ale ze względu na związanie bytu z intelektem i pożądaniem. W tradycyjnej teorii bytu był to opis późniejszy, suponujący analizę wewnętrznych składników konstytuujących byt. Jednak nie jest sprzeczna analiza bytu *resp.* przedmiotu, o ile ten jawi się j a k o p r z e d m i o t intencyjnych aktów ludzkiej psychiki. Wielu filozofów w analizie tej widzi bardziej dogodny lub ściślejszy punkt wyjścia. Tak ujęty przedmiot, o ile jest on jakby otoczony „chmurą" emocji — lub treść, o ile jest ona dodatnio lub ujemnie „naładowana", zwykło się nazywać „emocją"; co zatem w jakimś sensie „poruszałoby" nasze pożądanie, byłoby właśnie wartością.

I zrozumiałym by się stało stanowisko tych filozofów, którzy dla jakichś (oczywiście ważnych) względów wychodząc z analizy przedmiotu właściwie intencjonalnego (bo przedmiotu jako danego w jakimś typie poznania) akcentują wartość jako coś nawet bardziej pierwotnego niż sam byt, który jest przedmiotem intelektualnego poznania — w myśl kantyzmu słabego i ostatecznie teoretycznie nieskutecznego, w myśl zaś pozytywizmu poznania skutecznego, ale bardzo wąsko zakreślonego. W ten sposób akcentując ważność czy prymat wartości w stosunku do bytu, akcentuje się zasadniczo postawę człowieka praktycznego czy pojetycznego (w rozumieniu Arystotelesowskim), a nie postawę człowieka teoretycznego i to tym bardziej, że niemal w każdym wypadku zaakcentowania prymatu wartości nad bytem dostrzegamy zacieśnienie koncepcji poznania wraz z próbami położenia równania pomiędzy jednym typem poznania (które jest skuteczne w obrębie jednej dyscypliny lub jest pożyteczne dla jakichś celów) i poznaniem ludzkim w ogóle.

W filozofii bytu natomiast najrozmaitsze typy ludzkiego poznania uznaje się za zasadnicze i n t e l e k t u a l n e poznanie, wobec tego okazuje się pierwotniejsza analiza samego bytu, ujętego w swych elementach konstytutywnych, nad rozważeniem bytu w przyporządkowaniu do intencyjnych aktów psychiki; i dlatego

pierwotniejszą jest teoria samego bytu nad teorią wartości. Teoria wartości suponuje zatem teorię bytu jako pierwotniejszą w aspekcie nie tylko ontycznym, ale także epistemologicznym.

Jeżeliby jednak dla jakichś powodów można było dopuścić bądź niekompetencję intelektu do poznawczego ujęcia samej wartości, bądź zgodzić się na zacieśnienie intelektualnego poznania jako poznania wartościowego do jednej określonej dziedziny, np. matematyczno-fizycznej (tendencja kantowska) lub przyjęcia jednego tylko typu (sposobu) poznania, jak to np. miało miejsce w tendencjach pozytywistycznych, to nawet przy negacji metafizyki można by przyjąć teorię samej wartości i w takim sensie starać się utrzymywać prymat teorii wartości nad teorią bytu. W takim jednak wypadku teoria wartości nie będzie teorią filozoficzną w tradycyjnym rozumieniu filozofii jako ostatecznego wyjaśnienia świata w świetle pierwszych zasad, a sama wartość sprowadzi się ostatecznie do korelatu naszych intencyjnych aktów emocjonalnych.

Mieczysław A. Krąpiec OP

Dyskusja

Prof. dr Władysław Tatarkiewicz — W rzeczach abstrakcyjnych rola aparatury pojęciowej jest szczególnie wielka: kto przywykł do jednej aparatury, temu trudno przejść do innej. Co do mnie, to jestem przyzwyczajony do innej niż o. Krąpiec: jest ona dualistyczna, przyjmuje dwa różne porządki: porządek bytu i porządek wartości, które się czasem stykają, ale bynajmniej nie zawsze. *In ordine divino* są jednym, ale dla człowieka byt i wartość to są dwie różne rzeczy i wydaje się sztuczne próbowanie ich łączenia. *Ens et bonum convertuntur:* to się w mych pojęciach nie mieści. Przyzwyczaiłem się i już chyba nie odzwyczaję od tego, by tak dualistycznie patrzeć na byt i wartości, pewne wartości realizują się w bycie, inne się nie realizują. Myślę, że ta aparatura pojęciowa nie jest zła, że jest naturalne traktować byt i wartość jako dwa zupełnie różne wątki, które się spotykają, krzyżują, zbiegają, rozbiegają.

Jeszcze jedno: o. Krąpiec jako przykłady wartości podaje rzeczy tak różne, jak: muzykalność, muzyk, inżynier, naukowiec, poeta, odważny, roztropny, ładny, zdrowy. Otóż ten wykaz mię razi: czy nie należałoby jednakże pooddzielać wyrazy należące do różnych kategorii językowych, nie ustawiać ich w jednym szeregu. Jedne z nich to konkretne rzeczy (muzyk, inżynier), natomiast inne (odważny, roztropny) to własności, jeszcze inne (muzykalność) to abstrakcje.

Rozumiem, że wartości szukać można i w „muzyku" i w „muzykalnych" i w „muzykalności", ale wolałbym, żeby te różne rzeczy w jednym zdaniu obok siebie nie figurowały.

Porozumiewanie się w rzeczach wartości, tak bardzo abstrakcyjnych jest niełatwe, więc pożyteczną jest rzeczą jak najbardziej ściśle a nawet pedantycznie się o nich wyrażać

Prof. dr Paweł Rybicki — Wyraz „wartość" jest klasycznym tematem filozofii, poza tym jest to wyraz, którym często się posługujemy w mowie potocznej. Nierzadko mówi się o wartościach poza filozofią, i to nie tylko potocznie. W pośrodku między filozofią a różnymi doświadczeniami współczesnego życia można by postawić nauki humanistyczne i społeczne, w których występuje zagadnienie wartości. Np. w dyscyplinie, którą ja się zajmuję, w socjologii, sprawa wartości jest niezwykle ważna. Sprawa ta dzieli kierunki socjologiczne na dwa zasadnicze odłamy. Jedne — przede wszystkim naturalistycznie zorientowane — chcą eliminować z pola teorii socjologicznej zagadnienie wartości, chcą stworzyć taką naukę o życiu społecznym, która obywałaby się bez pojęcia wartości. Drugie natomiast, w bardzo zasadniczy sposób akcentują tezę, że nie ma rzeczywistości społecznej i nie ma rozumienia rzeczywistości społecznej bez pojęcia wartości.

Jeżeli socjolog staje na tym drugim stanowisku, to nie mniej w postępowaniu naukowym musi się liczyć z bardzo szerokim wachlarzem wartości, z ich wielością i różnością. Jedne z tych wartości stoją, można powiedzieć, na piedestale filozoficznym, odpowiadają pojęciom dobra i piękna; drugie, związane z różnymi potrzebami i sprawami życia praktycznego, zdają się być wartościami niższego rzędu. Występują zagadnienia hierarchii wartości, przeciwieństw i konfliktów między różnymi wartościami.

W jakim stosunku pozostaje refleksja nad zagadnieniem wartości, oparta na teoretycznych i metodologicznych przesłankach określonej dyscypliny naukowej (lub zespołu takich dyscyplin) do poruszonych przez referentów podstawowych problemów filozoficznych? Weźmy pod uwagę problem tak zasadniczy, jak problem bytu i wartości. Prof. Tatarkiewicz występował przeciw integralnemu związaniu pojęcia wartości z pojęciem bytu; wskazywał dwie odrębne sfery: porządek bytu i porządek wartości. Na płaszczyźnie bardziej specjalistycznie ujętej teorii pragnęłoby się przede wszystkim pojęcie bytu zastąpić innym pojęciem, lub też nadać pojęciu bytu pewną określoną interpretację. Mianowicie zamiast kojarzyć wartość z bytem, ujmowanym jako byt niezmienny lub choćby stały, chcielibyśmy odnieść wartości do tego, co się dzieje i zmienia, do płynnego toku rzeczywistości. Krystalizuje się wówczas pytanie, czy i jak wartość lub wartości mogą być wiązane z tym, co się dzieje i co się staje. I tutaj mogę nawiązać do jednej z myśli zawartych w wykładzie p. prof. Tatarkiewicza. Mianowicie

mówiąc o zagadnieniu słuszności, prof. Tatarkiewicz stwierdził, że wybór tego, co słuszne, jest szczególnie trudny, bo nie jest wyborem jednego spośród dwu gotowych przedmiotów. Dokonujemy wyboru pod kątem widzenia przyszłości, tego, co ma stać się i być urzeczywistnione; jest zaś częstokroć wątpliwe, czy to, co zostanie urzeczywistnione, możemy przewidzieć.

Przesunięte na taką płaszczyznę rozważanie prowadzi do problemu urzeczywistniania wartości. Czy wartości istnieją we własnym, od toku rzeczywistości niezawisłym porządku, czy też występują i rozwijają się w związku z tym, co można nazwać sferą faktów? Rozpatrując ten problem nie można zapominać o zasadniczym rozróżnieniu, które wydobył prof. Czeżowski: o rozróżnieniu obiektywistycznego i subiektywistycznego ujmowania wartości. Nie można zapominać o niebezpieczeństwach płytkiej i błędnej, pozytywistycznej interpretacji. Niemniej sądzę, że jest element, który to, co się dzieje i co się staje, łączy ze światem wartości. Tym elementem jest działanie ludzkie.

Powracam do teorii socjologicznej, do kierunku zwanego socjologią humanistyczną. Przedstawiciele tego kierunku, tacy jak Maks Weber i Florian Znaniecki, wysuwają jako składnik pierwszy i zasadniczy w sferze zjawisk społecznych działanie ludzkie. To działanie — w ich rozumieniu — jest zwrócone ku wartościom, do nich zmierza, je spełnia. Przy uwzględnianiu szerszego wachlarza kierunków socjologicznych, przy podchodzeniu do rzeczywistości społecznej z różnych punktów widzenia, związek zjawisk społecznych ze światem wartości nie wydaje się zawsze jednakowy i jednakowo konieczny. Są zjawiska społeczne (np. ruchy ludności), które dają się bez większej szkody ujmować i opisywać w sposób naturalistyczny lub zbliżony do naturalistycznego, w każdym razie bez wyraźnego odwoływania się do pojęć wartości. Ale jest też sfera zjawisk, których ujęcie nie jest możliwe bez widzenia wartości i widzenia działań ludzkich jako działań zwróconych ku określonym wartościom. Prowadziłoby to do wniosku, że związek między „bytem", lub lepiej między tym, co się dzieje i co tworzy płynny tok rzeczywistości, i światem wartości nie jest i nie musi być widziany jako stały. Jest to związek, który powstaje i narasta w miarę tego, jak ów płynny tok rzeczywistości przybiera charakter zmierzających do urzeczywistniania wartości działań ludzkich.

Problematyka, którą omawiamy, jest z wielu względów trudna i sporna. Doświadczenie socjologii i innych teoretycznie nastawionych dyscyplin humanistycznych nasuwa refleksję nad specyficznym znaczeniem działalności ludzkiej. Działanie (nie tylko działanie społeczne w ścisłym znaczeniu słowa) przedstawia pomost między sferą stawania się i faktu i sferą, którą w czystej postaci zajmuje się filozofia wartości.

Doc. dr Antoni Stępień — Może rozpocznę od sprawy, wydaje mi się, podstawowej: czy byt i wartość należy traktować jako dwa różne porządki. Trudno od razu się zorientować, do jakiego stopnia mamy tu do czynienia z rozróżnieniem rzeczowym, podyktowanym obiektywnym stanem rzeczy, a do jakiego po prostu z pewną tendencją językową. Bardzo często ci, którzy np. przyjmują przedmioty nieistniejące albo odmawiają pewnym obiektom istnienia, wychodzą po prostu z tak wąskiego pojęcia bytu czy istnienia, że muszą stanąć wobec różnych paradoksów związanych z przyjmowaniem, że coś jest, czego nie ma, tzn. co nie istnieje. Niewątpliwie być wartością, to nie tyle co być po prostu, ale zarazem „być wartością" znaczy również m. in. być. Trudno po prostu wartość traktować jako coś, co nie należy do sfery tego, co istnieje w jakikolwiek sposób. Wartość jest szczególnym charakterem, szczególną jakością, która pojawia się w związku z bytem. Trzeba by jakoś spróbować, tak czy inaczej, określić ten charakter. Trudno powiedzieć, żeby wartość była czymś, co jest obojętne na swoje istnienie, co nie jest uwarunkowane jakkolwiek bytem itd. itd.

Stąd sądzę, że trzeba by ustalić, do jakiego stopnia te rozstrzygnięcia są podyktowane zawężeniem słowa byt (albo związanej z nim szczególnej intuicji), tak jak to uczynił jeden z moich przedmówców dla którego byt to jest coś solidnego, coś stałego. A przecież także proces jest bytem. Są różne typy bytu. Sądzę jednak, że powstałoby wiele paradoksów, wiele niezręczności językowych, gdybyśmy musieli mówić o wartości, dla której istnienie jest obojętne, jako o czymś, co nie istnieje, jako o czymś, co nie mieści się w obrębie tego, co bytuje. To jest pierwsza sprawa.

Druga sprawa: podkreślono już trochę w dyskusji różność aparatur pojęciowych. Istnieje jednak sfera problemów, w której poprzez różnice aparatur pojęciowych można się dokopać do pewnych wspólnych intuicji. Takie wspólne intuicje były np. zarówno w wypowiedzi o. prof. Krąpca, jak i w wypowiedzi p. prof. Czeżowskiego. Takie wspólne intuicje można znaleźć też w rozróżnieniach proponowanych przez prof. Tatarkiewicza i w tradycyjnych rozróżnieniach etycznych: np. uczciwość i dobroć — przeciwstawienie ich jest bliskim odpowiednikiem tradycyjnego przeciwstawienia: sprawiedliwości i miłości. Takich analogii widziałbym więcej. W związku z tym po dłuższym dogadywaniu się widziałbym rzeczową i praktyczną możliwość wspólnej płaszczyzny, i wspólnej bazy rozważań, bazy intuicyjnej, a powiedziałbym nawet — empirycznej.

W związku z odczytami prof. Czeżowskiego i prof. Krąpca: pozostaje problem wartości kategorialnych. Według prof. Czeżowskiego wartość to *transcendentale*. Czy należy to rozumieć w tym sensie, że neguje się wartości kategorialne?

O. Krąpiec zdaje się uznawać wartości kategorialne, niemniej po-

stawił zastrzeżenie, że wartości kategorialne to właściwie nic innego jak partykularyzacje wartości transcendentalnych. Trzeba by wyjaśnić, na czym ta partykularyzacja polega i czy naprawdę istnieje zróżnicowanie wewnątrz kategorii.

Bardzo mnie ucieszyła wypowiedź prof. Tatarkiewicza zamykająca dyskusję po jego odczycie: to była jakaś filipika przeciw modnemu obecnie hasłu autentyczności — autentyczności pojętej jako wartościowanie osobiście, personalnie zorientowane. Ja też jestem zwolennikiem zobiektywizowania sprawy ocen. Podmiot moralny jest wykonawcą słusznego postępowania, stara się postępować tak, jak powinien. Ta powinność jest tym, co się odczytuje, czego się w trafnym, zobiektywizowanym sądzie szuka.

I jeszcze jedna sprawa: problem zasługi — zasługa jako podstawa oceny. Otóż wydaje mi się, że trzeba odejść od pojmowania zasługi jako funkcji wysiłku. Z natury rzeczy wysiłek powtarzany, uprawiany przez pewien czas, powoduje, że zaczynamy wykonywać dane zadanie z łatwością. Jest chyba moją zasługą, że sobie wypracowałem sprawność, ale kiedy już do niej doszedłem, przestaję odczuwać trudność. Wydaje mi się, że jeśli chodzi o zasługę, to nieważne jest, czy aktualnie odczuwam trud czy nie, ale tylko to, czy do pewnych czynów i sprawności doszedłem własną pracą czy też otrzymałem je jako wrodzone. Ten moment wydaje mi się bardziej zasadniczy.

Prof. dr Andrzej Grzegorczyk — Moim zdaniem rozróżnienia ontologiczne powinny grać tylko rolę pomocniczych ustaleń, natury ontologiczno-semantycznej. Mogę więc zgodzić się, że wartość (dobro) to jest jakość bytu, jako będącego przedmiotem aktów poznawczo-pożądawczych. To jest dobre określenie, można je przyjąć jako definicję na początku rozważań, ale dalej trzeba już rzeczywiście szukać tych wartości. Jednym słowem jestem zwolennikiem skracania ontologii do pierwszego zdania wykładu. Inaczej wpada się w ciągłe powtarzanie zdań tego typu jak „wszystko, co istnieje, jest bytem", co nie powiększa zasobu intuicji.

Prof. dr Tadeusz Czeżowski — Jeszcze kilka słów co do stosunku bytu i wartości. Najpierw pewna wątpliwość zasadnicza: pojęcie bytu tak jak każde pojęcie można poddać analizie logicznej i, jak wiadomo, ta analiza już w starożytności u Gorgiasza doprowadziła do szukania pewnych sprzeczności w ogólnym pojęciu bytu. Te rzeczy później, w czasach niedawnych, odnowiły się w tzw. antynomii Russella i wiadomą jest dzisiaj rzeczą, że tworzenie pojęć bardzo ogólnych może doprowadzać do sprzeczności. Termin „byt" jest terminem wieloznacznym i tak samo niewątpliwie wieloznacznym jest termin „istnienie". Cały spór o uniwersalia powstał stąd, że się nie rozróżniało znaczenia terminu istnienia w odniesieniu do indywiduów i w odniesieniu do

własności indywiduów. Obie te wieloznaczności mają charakter hierarchiczny, tzn. można utworzyć ciąg tych rozmaitych znaczeń, z których jedne będą definiowalne przez drugie. Powstaje ciąg nieograniczony różnych pojęć istnienia i to samo odnosi się, zdaje się, do pojęcia bytu.

A teraz transcendentalia. Uważam, że wartości są transcendentaliami, ale cóż to są transcendentalia? To są takie sposoby orzekania, które leżą poza zakresem kategorii, tzn. które nie determinują kategorii; z innego punktu widzenia — nie są one cechami przedmiotów, lecz charakteryzują strukturę przedmiotu indywidualnego nie wchodząc w skład tej struktury. Są te *modi entis*, które w jakiś sposób dotyczą sposobu wiązania się własności w obrębie indywiduum, ale które same własnościami nie są. To w dostateczny sposób charakteryzuje stosunek bytu do wartości, jeżeli przez byt będę rozumiał przedmiot indywidualny.

IZYDORA DĄMBSKA

KILKA UWAG W SPRAWIE WARTOŚCI POZNAWCZYCH

RICKERT zarówno w pracy *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* jak i w *Die Grenzen der Naturwissenschaftlichen Begriffsbildung,* starając się scharakteryzować swoistość zadań, jakie stawiają sobie nauki humanistyczne, podkreślał, że rozpatrują one świat fenomenów w aspekcie wartości. Przedmiotem bowiem zainteresowań badacza-humanisty jest kultura a na nią właśnie składają się procesy duchowe i ich wytwory takie jak sztuka, religia, instytucje społeczne itp., będące przedmiotami ocen i kształtujące się w imię realizacji pewnych wartości. Jeśli tak jest, to — jak sądzą niektórzy — w skład nauk humanistycznych prócz zdań opisowych wchodzić też muszą sądy o wartości oraz oceny. Ten wniosek w drugiej swej części, tj. jeśli idzie o oceny, nie wynika z przesłanek. Wszak można by przyjąć, że zadaniem nauk humanistycznych jest jedynie opis i wyjaśnianie fenomenów kultury a więc i akceptowanych czy wytwarzanych w ciągu dziejów wartości, a nie formułowanie sądów o tym, co jest *de facto* wartościowe, czy też wydawanie ocen na temat słuszności czy niesłuszności rozstrzygnięć aksjologicznych, pojawiających się w procesie powstawania wytworów kultury. Ale trudno nie zgodzić się z tym, że jeśli odniesienie fenomenów do świata wartości jest cechą charakterystyczną tego, co nazywamy kulturą, to nauki humanistyczne korzystać muszą z wyników badań aksjologicznych. Toteż niektóre z nich, np. nauka o sztuce, wyraźnie zawierają czy zakładają część aksjologiczną chociażby w postaci filozofii sztuki.

Co więcej, wszystkie nauki — nie jest to specyficzna własność nauk humanistycznych — są wynikiem skomplikowanych procesów badawczych, wśród których pierwszorzędną rolę odgrywa wybór tych zagadnień, na które badacz szukać będzie odpowiedzi. Ten wybór zaś zakłada pewną ocenę, mianowicie ocenę ich ważności poznawczej. Co więcej, wszelkie nauki zarówno humanistyczne jak i przyrodnicze, zarówno aprioryczne jak aposterioryczne same z kolei rozpatrywane być mogą jako składniki kultury ludzkiej a więc jako fenomeny, w których dokonuje się jakaś realizacja wartości czy też jakieś odniesienie procesów i wytworów poznania do świata wartości. Stąd i teoria naukowego poznania, a nawet

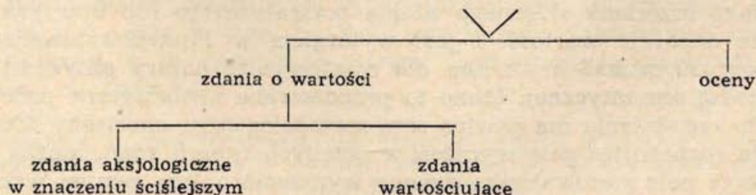
szerzej rzecz biorąc teoria poznania w ogóle, stawiać sobie musi pewne pytania natury aksjologicznej.

Henri Poincaré zatytułował jedną ze swych książek *La valeur de la science* — wartość nauki, i przeciwstawiając się w niej tendencjom utylitarystów i pragmatystów pisał, że nie należy dopatrywać się wartości nauki jedynie w tym, iż wyniki jej znajdują zastosowanie praktyczne i przyczyniają się do rozwoju techniki i życia gospodarczego. Wartość nauki nie jest wyłącznie instrumentalna, lecz autonomiczna podobnie jak wartość dzieła sztuki. Poznanie naukowe bez względu na swoje zastosowania praktyczne posiada wartość. Ale co to znaczy? I tu dochodzimy do sedna tematu, który — jak mi się zdaje — domaga się szczegółowego opracowania: jakie są założenia aksjologiczne teorii nauki? Jeśli np. wysuwa się dziś tak często postulat jedności nauki, rozumiany jako postulat jednorodności naukowego języka, to za tym postulatem kryje się pewne założenie natury aksjologicznej, że oto ta jednorodność języka — różnie zresztą pojmowana (inaczej np. przez Leibniza, inaczej przez neopozytywistów), jest pewną wartością czy też może raczej ma pewną wartość. I znowu pytać można, o jaką wartość chodzi. A gdy w metodologii nauk mówi się o zagadnieniach pozornych albo o źle sformułowanych pytaniach czy nieprawomocnych rozumowaniach, znów ma się na oku pewien niedostatek czegoś. Skłonni jesteśmy uznać to za brak wartości czy też za wartość ujemną. Otóż te i tym podobne składniki aksjologiczne teorii nauki zdają się zakładać teorie pewnych wartości, które można by nazwać wartościami poznawczymi. W aksjologii ogólnej czasem się o nich wspomina, czasem trzeba z trudem dla nich szukać miejsca w ramach przyjmowanych klasyfikacji. Ale nie zdaje mi się, by istniała zadowalająca ich teoria. W odniesieniu nawet do najbardziej podstawowych pojęć związanych z poznaniem istnieją — jeśli idzie o ich kwalifikacje aksjologiczne — daleko idące różnice zdań. Utarło się w logice mówić o prawdzie i fałszu jako o wartościach logicznych. Scheler w swej *Formale Ethik* z naciskiem podkreśla, że prawda nie jest wartością. A przecież wielu z nas sądzi, że ona właśnie jest wartością poznawczą najwyższą i autonomiczną. Wydaje mi się, że na żadne pytanie tego rodzaju: czy i jaką wartością jest prawda, prawdopodobieństwo, rozstrzygalność pytania, jasność, wyraźność i adekwatność pojęć itp. nie można odpowiedzieć sensownie, zanim się nie ustali bodaj prowizorycznie z jednej strony pojęcia wartości a z drugiej dopóki się nie dokona przeglądu całej klasy wyrażeń, o których oto skłonni bylibyśmy mówić, że denotują pewne wartości poznawcze. Zdania, w których te wyrażenia fungują w roli orzeczników mogą, choć nie muszą, mieć sensu oceniającego (aprobować lub dezaprobować). Zdania, w których te wyrażenia są podmiotem, mogą, choć nie

muszą, być zdaniami wartościującymi, choć zawsze są zdaniami o wartościach [1].

Zdanie „Pytanie X jest rozstrzygalne" ma sens oceniający, jeśli jest równoważne koniunkcji zdań: „pytanie X spełnia warunki formalne na to, by móc na nie odpowiedzieć, i dobrze jest, że X te warunki spełnia", jest zdaniem opisowym, gdy zawiera tylko pierwszy człon koniunkcji. Zdanie „rozstrzygalność nie przysługuje wyrażeniom niespójnym" jest zdaniem o wartości, lecz nie wartościującym, podobnie jak zdanie, że „wartości poznawcze dzielą się na pozytywne i negatywne", podczas gdy zdanie „rozstrzygalność jest podstawową zaletą pytań naukowych" ma charakter wartościujący. Jak rozstrzygnąć, czy wyrażenie jakieś desygnuje pewną wartość? Rozpatrzmy przykładowo taką propozycję: wyrażenie x desygnuje wartość dodatnią wtedy, jeśli słuszne jest ogólne zdanie normatywne twierdzące, w którym wyrażenie x jest orzecznikiem a podmiotem nazwa desygnująca przedmioty, o których x może być orzekane; zaś x desygnuje wartość ujemną, gdy taką właśnie funkcję syntaktyczną pełni w słusznym zdaniu normatywnym przeczącym. W myśl tej propozycji wyraz „rozstrzygalny" denotuje wartość dodatnią, gdyż słuszne jest zdanie normatywne twierdzące „wszystkie pytania naukowe powinny być rozstrzygalne" a wyraz „nierozstrzygalny" denotuje wartość ujemną, gdyż słuszne jest zdanie normatywne przeczące: „żadne pytanie naukowe nie powinno być nierozstrzygalne". Orzecznik zaś „pięciowyrazowy" nie desygnuje żadnej wartości poznawczej, gdyż nie jest trafne zdanie normatywne „każde pytanie naukowe powinno być pięciowyrazowe" ani też to, że „żadne pytanie naukowe nie

[1] Odróżniam tu trojakiego rodzaju zdania, w których występują terminy denotujące wartości. Zdania wartościujące, tj. zdania, w których denotaty tych terminów kwalifikujemy jako wartości; oceny, w których o pewnych przedmiotach orzekamy, że są wartościowe, wreszcie zdania o wartościach, które mogą, lecz nie muszą, mieć charakteru zdań wartościujących. Należą tu zdania z zakresu teorii wartości, w których ustalamy, czym jest wartość, jakie są jej rodzaje itp. Tego typu zdania nazwać byłabym skłonna zdaniami aksjologicznymi w znaczeniu ściślejszym, podczas gdy ogół zdań, w których występują terminy denotujące wartości, nazwać by można zdaniami aksjologicznymi w szerszym znaczeniu. Otrzymalibyśmy w ten sposób następującą klasyfikację:



powinno być pięciowyrazowe". Można jednak zakwestionować to kryterium pokazując, że nie każdy orzecznik denotujący wartość może spełniać wspomnianą funkcję w zdaniu normatywnym i że niejeden orzecznik, który taką funkcję spełnia, nie desygnuje wartości.

Przypuśćmy, że „genialny" jest wyrażeniem desygnującym pewną wartość poznawczą dodatnią. Mimo to zdanie „wszystkie teorie naukowe winny być genialne" nie wydaje się trafnym zdaniem normatywnym. Tak samo obowiązujący ongiś w wojsku przepis, że „każdy rekrut powinien być ostrzyżony", nie decyduje o tym, że przymiotnik „ostrzyżony" desygnuje jakąś wartość. Ten drugi zarzut można by usunąć powołując się na to, że chodzi nam o słuszne lub niesłuszne zdania normatywne a nie o jakiekolwiek przepisy czy normy tetyczne obowiązujące na zasadzie li tylko ustanowienia prawnego. Zapewne można by i należało by wszcząć dyskusję, o jaką słuszność czy niesłuszność chodzi. Wszak i normy tetyczne pretendują do tego, by zaspokajać jakieś potrzeby i w tym niektórzy dopatrują się kryterium ich słuszności czy niesłuszności. Zaznaczam tutaj tylko, że słuszność lub niesłuszność norm, o którą nam chodzi, jest ufundowana w pewien sposób przez teorię przedmiotów, do których te normy się odnoszą. Tworząc bowiem pojęcia ogólne w pewnej dziedzinie, konstruujemy wzorce czy standardowe schematy wyznaczone przez odpowiadające im zbiory indywiduów. W oparciu o te schematy sądzimy, że każdy przedmiot który podciągamy pod dane pojęcie, powinien posiadać określone własności kongruentne z owym wzorcem. Słuszność czy niesłuszność norm uwarunkowana jest tym, czy orzecznik denotuje takie oto własności, które dany schemat pojęciowy wyznacza. Gdyby na tej zasygnalizowanej tu tylko drodze udało się usunąć zarzut drugi — pozostałby w mocy zarzut pierwszy (że pewne wyrażenia denotujące wartość nie mogą występować jako orzeczniki norm). Można by go usunąć proponując, by za kryterium wyrażeń wskazujących wartości przyjąć nie same ich funkcje orzecznikowe w zdaniach normatywnych, lecz alternatywnie w zdaniach normatywnych i optatywnych, np. „oby każda teoria naukowa była genialna". Ale nawet przy tak zmodyfikowanym kryterium wysunąć można obiekcję, że przecież pewne wyrażenie dlatego oto może fungować jako orzecznik słusznego zdania normatywnego lub optatywnego, że denotuje wartość. I jest wybiegiem w funkcji syntaktycznej wyrazu szukać kryterium dla rozstrzygnięć natury ontycznej czy bodaj semantycznej. Mimo to proponowane syntaktyczne podejście do zagadnienia ma pewien sens metodologiczny, chociażby dlatego, że rozpatrując rolę wyrażeń w pewnych typach zdań, można wykryć pole stosowalności danego wyrażenia a tym samym wskazać

klasę przedmiotów, o których one mogą być orzekane. A nie jest to obojętne dla charakterystyki wartości, jakim przedmiotom jako swym nosicielom mogą one przysługiwać. Jeśli idzie o interesujące nas tu wartości poznawcze, to ich nosicielami są bądź akty, bądź wytwory poznania. Odgraniczyć zaś te wartości wypadnie od wartości intelektualnych przysługujących podmiotom poznania, od zalet dianoetycznych, o których pisał Arystoteles. Odgraniczyć lecz równocześnie zbadać ich związki. Wydaje się bowiem dość prawdopodobne, że pewne wartości poznawcze (aktów lub wytworów) są ufundowane czy uwarunkowane przez pewne własności podmiotu, które z kolei mogą być ujęte jako wartości osoby. Nie łatwą też może jest sprawą odróżnienie pewnych wartościowych jakości aktów (np. bystrości aktu sądzenia, dokładności procesu obserwacji) od zalet osoby spełniającej czy zdolnej spełniać takie oto akty.

Wydaje mi się, że aksjologiczna część teorii nauki skupić się winna przede wszystkim na analizie wartości orzekanych o zobiektywizowanych w języku wytworach poznania. Można próbować sporządzić ich listę rozpatrując własności wytworów różnego rodzaju: terminów, zdań rozmaitego typu (pytajnych, opisowych, formalnych), rozumowań, wreszcie teoryj. Można i trzeba zadać sobie pytanie, jaki jest charakter tych wartości, czy są one instrumentalne względem innych czy autonomiczne, czy są swoiste czy redukowalne do innych. Jeśli swoiste, to jakie są ich relacje względem wartości innego rzędu (etycznych, estetycznych, hedonicznych), jakie wreszcie zajmują one miejsce w hierarchii wartości, o ile taką w ogóle można by ustalić.

Spróbuję rozważyć tu niektóre z tych zagadnień na bardzo wąskim przykładzie aksjologicznych aspektów teorii naukowej, a nawet jeszcze ciaśniej, teorii fizykalnej. Rozmaicie się ją określa. Często (np. Campbell, Destouches, Mehlberg) jako system dedukcyjny związany za pomocą interpretacji empirycznej z układem zdań opisowych rejestrujących wyniki obserwacji i pomiarów dotyczących określonego pola zjawisk fizycznych. Swoiste terminy teoretyczne, wprowadzone do systemu przez postulaty, nie są, jak chcieliby niektórzy skrajni empiryści, bez reszty redukowalne do terminów opisowych, których sens wyznaczają odpowiednie operacje pomiarowe. Toteż to, co można uważać za aprioryczny kościec teorii, nie wyczerpuje się w jej formalizmie logicznym, ale zawiera się nadto w tym, co Mehlberg określa jako formalizm metafizyczny, a co wolałabym nazwać apriorycznymi swoistymi założeniami teorii [2].

---

[2] Mehlberg H. *The Theoretical and Empirical Aspects of Science. Logic, Methodology and Philosophy of Science*, „Proceedings of the 1960 International Congress", 1962, Stanford University Press, s. 275—284.

Zarówno jeśli idzie o aprioryczny jak i o empiryczny aspekt teorii fizykalnej, filozofia nauki stara się wskazać warunki, które muszą być spełnione, by można uznać, że dana teoria jest właściwa. Pomijając w tej chwili sprawę warunków nałożonych na teorię jako formalny system dedukcyjny (warunek niesprzeczności i niezależności aksjomatów), żąda się od teorii fizykalnej, by spełniała pewne funkcje charakteryzowane często jako funkcje wyjaśniania i przewidywania faktów. Funkcje te podporządkować można funkcji informowania o pewnej dziedzinie zjawisk. Zarówno informowanie jak wyjaśnianie i przewidywanie są pragmatycznymi funkcjami teorii, tj. takimi, jakie teoria pełni, gdy się nią posługujemy w roli jej użytkowników chcących rozszerzać swoją wiedzę, rozumieć i przewidywać. Abstrahuję w tej chwili od funkcji pragmatycznych, które teoria spełnia względem podmiotu poznającego, który ją tworzy. Natomiast zwrócić chcę uwagę na funkcję, którą można by określić jako semantyczną funkcję teorii. By teoria była dobra i by mogła spełniać wymienione funkcje pragmatyczne, musi w sposób koherentny i adekwatny być przyporządkowana pewnej dziedzinie doświadczenia. Ta własność wynika z podanego określenia teorii, które ją transponuje na relację syntaktyczną między systemem formalnym a układem zdań opisowych rejestrujących wyniki operacji instrumentalnych. Ten warunek, interpretowany często jako konfirmowalność czy weryfikowalność teorii, musi być spełniony, by teoria mogła dobrze informować i by z jej pomocą można było wyjaśniać i przewidywać zjawiska [3].

Otóż gdybyśmy się zgodzili, że teoria spełniająca podany zespół warunków jest wartościowa albo ma wartość, to jeszcze wciąż zostaje otwarte pytanie, czym jest owa wartość. Nie brak na to pytanie nieraz szybkich odpowiedzi: wartość teorii to jej użyteczność. Teoria, która wiedzie do nowych wynalazków zwiększających dobrobyt i moc witalną człowieka, jest teorią wartościową. Tak myślał Bacon. Wartość teorii to jej koherencja, harmonia, jej swoiste intelektualne piękno — tak myślał Poincaré [4]. Wartość

[3] W tym duchu wypowiada się też K. R. Popper w artykule *Some Comments on Truth and the Growth of Knowledge. Logic, Methodology and Philosophy of Science.* „Proceedings of the 1960 International Congress", 1962, Stanford University Press, s. 285—292, gdy pisze, że o wartości teorii decyduje: *to a higher degree of empirical content or of testability.*

[4] Niekiedy zdawał się utożsamiać wprost wartości poznawcze i estetyczne, gdy pisał: *Le savant... éprouve en face de son oeuvre la même impression que l'artiste; sa jouissance est aussi grande et de même nature... nous travaillons pour ressentir cette, émotion esthétique et la communiquer à ceux qui sont capables de l'éprouver. (Notice sur Halphen* — „Journal de l'Ecole Polytechnique", c. 60). W podobny sposób ujmował rzecz fizyk angielski Campbell. „Nauka — pisze — nie jest w swej najdoskonalszej postaci przeciwieństwem

nauki to jej zdolność zaspokajania głębokich potrzeb intelektualnych człowieka — tak odpowiadał na nasze pytanie Łukasiewicz. Pierwsza odpowiedź, która redukuje wartość poznawczą do wartości instrumentalnej względem wartości hedonicznej nie wytrzymuje krytyki. Ta sama teoria może być narzędziem poczynań zmierzających do wzmagania i do unicestwiania życia, nie jest przez to zarówno dobrą jak i niedobrą teorią. Są też teorie nie znajdujące zastosowań praktycznych, choć spełniają wymienione poprzednio warunki i są jakoś wartościowe. Czy ich wartość mieści się w klasie wartości estetycznych? Przeciw temu przemawiać się zdaje sposób ufundowania tej wartości. Jeśli wymienione poprzednio warunki są podstawą wartościowości teorii i jeśli przedmioty estetycznie wartościowe, takie np. jak dzieła sztuki, tych warunków nie spełniają, natomiast spełniają inne dające się również wykryć w niektórych co najmniej teoriach naukowych (przejrzystość, oryginalność, ekonomia środków, harmonijność itp.), to może wartość estetyczna przysługuje teoriom naukowym niezależnie czy obok ich wartości poznawczej. Tę ma chyba na myśli określenie trzecie (Łukasiewicza), ale ono poprzestaje na wskazaniu relacjonalnej własności wartościowej teorii — własności zaspokajania potrzeb intelektualnych, nie mówi zaś, jakie obiektywne warunki w samej teorii muszą być spełnione, by ta możność zaistniała. Jeśli te, które poprzednio wymieniłam, to może można by scharakteryzować wartość teorii jako jej c e l o w o ś ć czy f u n k c j o n a l n o ś ć. Celność to nie to samo co prawdziwość. Teorie są lepsze lub gorsze, bardziej lub mniej funkcjonalne, podczas gdy prawdziwość nie jest stopniowalna. O żadnej teorii fizykalnej nie możemy z całą pewnością twierdzić, że jest prawdziwa. Ale jeśli jest koherentna, konfirmowalna, informująca adekwatnie, wyjaśniająca i prognostyczna, wówczas realizuje swoistą wartość, która na tym polega, że daje ona celną, tj. najlepszą, na jaką w danych warunkach poznania umysł ludzi stać, odpowiedź na pytania dotyczące danej dziedziny fenomenów. Tym, czego umysł ludzki pragnie i ku czemu w poznaniu zmierza, jest prawda — dobro najwyższe, to, co uprawiając naukę może osiągnąć świadom wszelkich ograniczeń, jakim jego poznanie podlega — jest celny rezultat aktów poznawczych, w naszm przykładzie funkcjonalna, celna teoria. Zbadanie warunków, jakie teoria spełniać winna, by tę wartość można było jej przypisać, jest jednym z zadań metanauki. Stąd jej aksjologiczny a w konsekwencji może i normatywny aspekt, który w odczycie starałam się uwyraźnić.

Izydora Dąmbska

---

sztuki: jest pewną formą sztuki". (*Science in its hinghest form is not opposed to art: it is a form of art. The Principles of Electricity,* London 1912, s. 28.

KAROL WAJS

ZAGADNIENIE WARTOŚCI W PRAKTYCE TECHNICZNEJ

W TECHNICE istnieją trzy grupy zagadnień bliskie sprawom wartości, o różnej zresztą praktycznej doniosłości i w rozmaitym stopniu skupiające uwagę techników. Są to problemy związane: z samym pojęciem wartości, ze stosowanymi kryteriami oceniającymi oraz z metodami realizowania przyjmowanych kryteriów.

Technicy nigdy dotychczas nie usiłowali nawet — wielostronnie i wnikliwie — rozważać oraz dyskutować samo pojęcie wartości, jego treść i jego uzależnienia. Dawniej, przed kilkudziesięciu laty, byli skłonni sądzić, że w technice jest ono zbędne; teraz są powszechnie przekonani o jego przydatności, a nawet niezbędności, w dalszym jednak ciągu unikają własnych, bezpośrednich badań sensu tego kręgu określeń. Technicy zakładają, że są to pojęcia proste, podstawowe, odczuwane i rozumiane intuicyjnie, bądź też uważają, że są to pojęcia właściwe innym naukom i z nich — dla potrzeb techniki — tylko zapożyczone. Pytających o omówienia źródłowe odsyła się: najczęściej do ekonomii, rzadziej do matematyki i najrzadziej — do filozofii.

Znacznie bardziej sporna i z uporem w latach powojennych dyskutowana była sprawa kryteriów wartości. Obecnie zagadnienia te uchodzą na ogół za wyjaśnione. Dość zgodnie sądzi się, że stosowane w technice kryteria oceniające posiadają cztery cechy charakterystyczne. Są to: umowność, względność, tworzenie przez nie — przynajmniej fragmentami — struktury hierarchicznej oraz sprowadzalność do liczb. Ta ostatnia cecha jest przy tym optymalną, pożądaną. Technikom niewątpliwie są potrzebne kryteria, które dają się wyrazić w postaci ilościowych, liczbowo uchwytnych wskaźników. Ta liczbowa uchwytność może być jednak rozmaicie rozumiana, co sprawiło, że obecnie istnieją w tej kwestii dwie odmienne grupy poglądów, dwie odrębne szkoły.

Pierwsza z tych szkół twierdzi, że jedyną istotną cechą kryteriów stosowanych w technice jest umożliwienie stwierdzenia, co lep-

sze a co gorsze, co bardziej a co mniej wartościowe, jest wprowadzenie pewnego uporządkowania. Ujęcie liczbowe jest niewątpliwie jakąś formą zapisu tego uporządkowania, ale formą zbyt bogatą, a przez to kuszącą do takiego posługiwania się nią, takich operacji matematycznych, które w danych warunkach nie są wcale uprawnione. „Trzeba się zdobyć na prawie nieludzką samokontrolę, by stale i bezbłędnie posługiwać się liczbami tylko jako symbolami uporządkowania, by nie ulec chęci większego ich wykorzystania, by po prostu nie widzieć w nich liczb"[1]. Poglądy powyższe reprezentuje przede wszystkim grupa matematyków amerykańskich specjalizująca się w dziedzinie teorii decyzji[2].

Druga ze szkół, o bardziej technicznym charakterze, sądzi, że nie wystarcza znajomość samego uporządkowania. Nie dość stwierdzić, że dane rozwiązanie jest lepsze od innego, trzeba jeszcze wiedzieć, o ile lepsze, o ile bardziej wartościowe, gdyż niejednokrotnie dopiero wówczas można odpowiedzieć na pytanie, które z różnych proponowanych rozwiązań opłaca się. Zresztą technicy przywykli od dawna do określania pojęć występujących w ich specjalnościach za pomocą pomiaru lub sposobu posługiwania się nimi i niewątpliwie ta postawa jest również jedną z przyczyn odrzucania kryteriów, które nie dają możliwości operacji liczbowych. Technicy wierzą, że powinni sprowadzać wyniki swoich ocen do dolarów lub funtów, wielkości błędu lub prawdopodobieństwa uszkodzeń, sprawności lub czasu działania, ale zawsze do liczb. Krytycy tej postawy sądzą, że kryje się w niej swego rodzaju fideizm. W jednej z monografii[3] można znaleźć opinię, że podobnie jak kiedyś panowało przekonanie o nieuchwytności ilościowej takich jakości jak twardość lub barwa, tak obecnie istnieją środowiska wierzące w możliwość liczbowego pomiaru odpowiedzialności lub obowiązku.

Tak więc technicy podczas swojej pracy dążą z reguły do — liczbowo uchwytnej — poprawy właściwości swoich urządzeń, osiągania ich największej wartości. Postępowanie takie nosi w technice nazwę optymalizacji i sposoby tej optymalizacji, metody umożliwiające spełnienie — w możliwie największym stopniu — wybranych kryteriów wartości, stanowią trzecią grupę zagadnień. Tu również występują dwie odrębne szkoły.

Pierwszą z nich chyba najwyraźniej reprezentuje grupa matematyków radzieckich, współpracująca w badaniach związanych

---

[1] R. D. Luce, H. Raiffa, *Games and Decisions*, 1958. J. Wiley, rozdz. II.

[2] Na przykład W. Edward *The Theory of Dicisions Making*, „Psychological Bulletin", 1954 lub E. J. Savage *The Theory of Statistical Decision*, „Journal of the American Statistical Association", 1951.

[3] H. Chernoff, *Elementary Decision Theory*, New York 1959, J. Wiley.

z teorią regulacji (należą do niej np. A. A. Krasowski, L. S. Pontriagin, A. A. Feldbaum, J. Z. Cypkin, W. W. Sołodownikow i inni). Szkoła ta zwykła we wszelkich możliwych przypadkach przyjmować dość dowolnie pewne jasno sformułowane kryteria wartości i zupełnie pomijając sprawę ich uzasadnienia poświęcać całkowicie swą uwagę opracowaniu najbardziej ścisłych metod postępowania matematycznego, zapewniającego — przy określonych kryteriach — optymalizację. Postulacyjność tej szkoły, jej swoboda w przyjmowaniu założeń jest dla przeciętnych techników właściwie niezrozumiała. Zresztą nie tylko dla techników. R. Bellman w jednej ze swoich prac [4] napisał, że postawa ta przypomina mu anegdotę o kimś, kto zgubił dolara na ulicy a szuka go w mieszkaniu tłumacząc, że w pokojach jest jednak widniej. A. M. Letow [5] w swojej polemice cytuje zdanie B. Russella „swoboda założeń ma wiele zalet, ale są to takie same zalety, jakie ma kradzież w porównaniu z pracą". Być może niektórzy matematycy zbyt bezkrytycznie przenieśli w tym przypadku swoje przyzwyczajenia zawodowe do kręgu zagadnień technicznych.

Zwolennikami drugiej szkoły są przede wszystkim technicy Stanów Zjednoczonych. Sądzą oni, że zarówno umowność kryteriów wartościowania, jak i niepewność danych, którymi rozporządza się zazwyczaj w technice, nie usprawiedliwia dążenia do nadmiernej pedantyczności postępowania. Jako przykład można by przytoczyć trudności oszacowania niezawodności sprzętu, a jest to cecha niezwykle ważna przy ocenie wartości urządzenia. W warunkach laboratoryjnych, na wielotysięcznych niekiedy próbkach statystycznych można dla każdego rodzaju elementu (tranzystory, potencjometry, kondensatory, diody itd.) ustalić prawdopodobieństwo, że zawiedzie on w określonym odcinku czasu [6]. Ustalenie to może być zresztą — przy próbkach o dużej liczebności — bardzo pewne (mówi się wtedy o „wysokim poziomie ufności"), ale cała ta precyzja pomiarów niewiele się przydaje, gdyż w praktycznych warunkach eksploatacji trzeba do tych oszacowań laboratoryjnych wprowadzać doświadczalnie określane przybliżone współczynniki pogarszające i to współczynniki olbrzymie [7], przy czym

---

[4] *Adaptive* Control Processes, 1961, Princeton University Press.

[5] *Wohin geht die Theorie; wo bleibt die Praxis?*, „Regelungstechnik", 1964, Nr 9.

[6] Bliższe dane o tym zagadnieniu można znaleźć np. w książkach: I. Bazovsky *Reliability: Theory and Practice*, Prentice Hall 1961, Englewood Cliffs lub D. K. Lloyd, M. Lipow, *Reliability, Methods and Mathematics*, Prentice Hall 1962.

[7] Według J. M. Carrolla (*Reliability*, „Electronics", 1962 Nov.) współczynnik ten wynosi ok. 10 dla zakładów przemysłowych, ok. 100 dla samolotów oraz ok. 1000 dla elementów układów sterowania rakiet balistycznych.

samo ich zaokrąglenie świadczy przekonywująco o tym, jak bardzo orientacyjne tylko są to wielkości. Dlatego też zdaniem szkoły technicznej przy wyborze kryteriów wartościujących zasadniczymi wymaganiami są: prostota, łatwość posługiwania się nimi oraz oczywistość ich poglądowej interpretacji.

METODA OPTYMALIZACJI DECYZJI

Istnieją dwie wielkie, zupełnie odrębne grupy sposobów osiągania największej wartości, metod optymalizacji, z którymi stykają się technicy. Pierwsza z nich dotyczy optymalizacji decyzji technicznych, druga — optymalizacji wyrobów technicznych. Ocenianiem decyzji dotyczących zagadnień technicznych oraz przemysłowych zajmują się obecnie wieloosobowe zwykle zespoły specjalistyczne, w których technicy wprawdzie uczestniczą, ale nie odgrywają roli decydującej. Ta problematyka przyciągnęła raczej ekonomistów (od czasu prac V. Pareto z końca XIX wieku) oraz matematyków (pierwsza praca J. v. Neumanna z 1928 roku) i te dwie grupy w zależności od wymagań chwili i warunków otoczenia opracowały pewne typowe metody postępowania zwane modelami. Znamy obecnie trzy podstawowe grupy takich modeli:

a) deterministyczna — gdy dane wyjściowe są pewne a rodzaj problemu pozwala otrzymać jednoznaczną odpowiedź,

b) probabilistyczne — gdy w grę wchodzą czynniki przypadkowe jak np. częstość awarii lub pewność działania,

c) konkurencyjne [8] — gdy trzeba uwzględniać celowe działania przeciwnika, gdy występuje współzawodnictwo.

W ramach każdego z tych modeli rozwiązano zarówno pewne typowe zadania (naturalnie uproszczone), do których sprowadza się konkretne zagadnienia przemysłowe (np. tak zwane zadania optymalnego składowania, transportu lub odnowy) jak również pewne ogólne metody badania tych modeli. Na przykład z metod odpowiednich dla modeli deterministycznych najbardziej popularna jest metoda programowania liniowego, dla modeli konkurencyjnych — teoria gry. Technicy korzystają w miarę swoich potrzeb i możliwości ze wszystkich tych osiągnięć i sposobów, ale ich sami swego czasu nie opracowali [9] ani teraz nie rozwijają. Po prostu cała ta problematyka jest w innych rękach.

---

[8] Piśmiennictwo anglosaskie używa określenia *competitive models*.

[9] Oprócz tzw. zadania oczekiwania *(waiting time model)* rozwiązanego przez Erlanga w 1908 roku.

METODY OPTYMALIZACJI URZĄDZEŃ

Istotną domeną zainteresowań i prac techników są zagadnienia ocen wartości urządzeń i konstrukcji. Przedstawiają się one podobnie we wszystkich niemal gałęziach techniki, ale dla większej konkretności dalszego tekstu przedstawienie tych problemów zostanie ograniczone do dziedziny automatyki, gdzie zresztą sprawom tym poświęca się najwięcej uwagi, a prace są chyba najbardziej dojrzałe. Otóż w tej dziedzinie rozwój metod oceniania i optymalizacji przebiegał w następujących pięciu etapach:

1. Początkowo (mniej więcej do II wojny światowej) wybierano kilka różnych kryteriów wartości, które powinien spełniać projektowany układ, przy czym rozumiano je jako dopuszczalne zakresy niektórych cech przedstawialnych liczbowo, tzn. układ miał wyznaczone pewne granice np. błędu, niepewności, ciężaru, kosztu itd. Inaczej mówiąc, poszukiwane rozwiązanie miało się zmieścić w pewnym, określonym tymi granicami, obszarze rozwiązań możliwych i każde z rozwiązań tego obszaru uważano za jednakowo dobre, jednakowo wartościowe.
Przy takim postępowaniu zbędne było właściwie porządkowanie ocen, a to, co czyniono, przypominało raczej dwudzielną klasyfikację. Badane urządzenie zaliczano do jednej z dwu wzajemnie wykluczających się klas określanych słowami: dobre (nadaje się) lub złe (nie nadaje się). Ujęcie to przetrwało we wszystkich przypadkach, w których występują cechy wyraźnie dwudzielne (np. stabilność — tu niemożliwe są jakieś stopnie przejściowe; układ jest albo stabilny, albo niestabilny), ale przy ocenianiu bardziej użyteczne okazały się relacje porządkujące, pozwalające wybrać z dwu rozpatrywanych rozwiązań „lepsze". Proponowano te „przepisy" porządkujące nazywać nie kryteriami, lecz wskaźnikami [10], lecz w praktyce rozróżnianie tych dwu pojęć zatarło się obecnie.

2. W drugim etapie rozwoju, zajmującym ok. 30 minionych ostatnio lat, z tego zbioru kryteriów wyznaczających obszar dopuszczalnych rozwiązań wybierano jedno (zwykle było to kryterium jakości dynamicznej, oceniające wartość układu ze względu na jego zachowanie w stanach przejściowych) i starano się, by układ spełniał to kryterium w stopniu możliwie najwyższym. Tę, właściwą już, optymalizację przeprowadzano z reguły w warunkach idealnych. Układ i jego właściwości rozpatrywano w izolacji, w oderwaniu od warunków rzeczywistych, w nieobecności wszelkich zakłóceń, częściowo dla ułatwienia obliczeń, częściowo zaś

[10] Zwyczaj ten utrwalił się w literaturze anglosaskiej, gdzie na ogół dość starannie odróżnia się np. *stability criterion* od *performance index*.

nie zdając sobie sprawy z doniosłości wpływów zewnętrznych. Stosowano dziesiątki różnych kryteriów wartości, a klasyczne podręczniki tego typu optymalizacji trochę przypominały zbiory recept — o objętości zależnej tylko od pracowitości autora — mając postać przepisów warunkowych: „jeśli się przyjmie takie a takie kryterium, to należy postąpić tak a tak". Natomiast nie poruszano zupełnie sprawy, dlaczego należy wybrać właśnie to a nie inne kryterium. Na to ostatnie pytanie — zdaniem techników — były możliwe dwie odpowiedzi:

a) tak, w danych konkretnych warunkach, wynika z wymagań zdrowego rozsądku;

b) takimi zagadnieniami zajmują się inne specjalności (najczęściej przy tym odsyłano do ekonomistów) — oni wiedzą, jakie kryterium należy wybrać i dlaczego, technicy zaś zajmują się tylko realizacją wymagań wynikających z wybranego kryterium.

3. Trzeci etap, rozpoczęty pracami N. Wienera [11], to optymalizacja z uwzględnieniem wpływu otoczenia, w obecności zakłóceń zewnętrznych. Najbardziej może zaskakujące było to, że z całego bogactwa uprzednio stosowanych kryteriów w tym etapie pozostało tylko jedno, gdyż tylko jedno pozwalało na sformalizowane postępowanie matematyczne z rozsądnym stopniem trudności, a jego interpretacja fizyczna nie była sprzeczna z wymaganiami zdrowego rozsądku. Obecnie metodę tę stosuje się przede wszystkim przy projektowaniu urządzeń radarowych, ale bardziej interesujące okazało się tu nie tyle samo wartościowanie, ile fakt, że opracowane metody pozwalają opisać przebiegi przypadkowe, niedeterministyczne. Stało się to zaczątkiem wielu doniosłych przemian w technice, nowego ujmowania niektórych jej dziedzin.

4. Dotychczas przedstawione tendencje ograniczały się do projektowania i konstruowania urządzeń o strukturze i właściwościach nie zmieniających się podczas pracy. Czwarty etap stanowią natomiast twz. układy samooptymalizujące, tzn. urządzenia, które same znajdują najlepsze, najbardziej wartościowe nastawienia swych parametrów w danych rzeczywistych warunkach pracy, przy jakimś założonym kryterium wartości. Wśród różnych rozwiązań szczegółowych najciekawsze zapewne są te, w których układ samorzutnie i stale przeszukuje obszar możliwych wielkości parametrów wybierając najlepsze z nich na podstawie bezpośredniego porównywania wyników pomiarów i obliczeń jakiejś cechy związanej z wybranym kryterium wartości. Sprawy te są dość zaawansowane w praktyce, ale niechętnie publikowane, gdyż najczęściej dotyczą sprzętu wojskowego.

---

11 *The extrapolation, interpolation and smoothing of stationary time series with engineering applications*, New York 1949, J. Wiley.

5. Piąty i ostatni etap znajdujący się dopiero w okresie prób i badań stanowi tzw. adaptacja. Jest to w technice pojęcie dość ogólne, ale w interesującym nas zakresie polega właściwie na zmianie podczas pracy, w zależności od warunków zewnętrznych, wybranych (jako podstawa samooptymalizacji) kryteriów wartości. W pewnym przedziale wielkości (czasu, obciążenia, prędkości itd.) obowiązuje jedno kryterium wartości, w innym zaś — inne. Najprostszym przykładem takich rozwiązań są układy regulacji pieców łukowych (do wytopu metali) w pewnym zakresie pracujące przy największej sprawności, w innym — przy największej wydajności [12].

ROLA I GRANICE OPTYMALIZACJI

Rola, jaką odgrywają zagadnienia wartości w technice, jest różna w różnych jej dziedzinach. Najdonioślej wypada ona prawdopodobnie w teorii automatyki, gdzie sprawy kryteriów wartości i optymalizacji uważa się powszechnie za zagadnienie centralne, za decydujące obecnie o rozwoju tej gałęzi techniki. Tu też leży współcześnie punkt ciężkości prac teoretycznych. Na przykład na II kongresie IFAC [13] w Bazylei w 1963 roku (27. VIII — 4. IX) około 40% referatów części teoretycznej było poświęconych zagadnieniom wartości. Dopiero na drugim miejscu znalazło się tak niewyczerpane źródło przyczynków, jakimi są nieliniowości. Ten kierunek badań wynika zresztą z przyczyn praktycznych. Wystarczy wspomnieć, że np. w przemyśle elektronicznym NRF badania jakości sprzętu pochłaniają około 6% kosztów jego produkcji. Optymalizacja układów złożonych, gdy trzeba już stosować urządzenia przetwarzające informacje, jest również zabiegiem niezwykle kosztownym. Według opinii techników amerykańskich w takich warunkach opłaca się je wprowadzać na ogół dopiero wówczas, gdy koszty inwestycyjne układu optymalizowanego przekraczają 50 mln dolarów.

W praktyce występują często poważne trudności przy próbach wykorzystywania aparatu matematycznego przygotowanego w opracowaniach teoretycznych. Jeśli nawet założyć pełną jasność pojęć użytych w kryteriach wartości (co nie jest prawdą, gdyż na przykład takie pojęcia jak wydajność lub pewność eksploata-

---

[12] Literatura dotycząca samooptymalizacji i adaptacji jest dość obfita, ale wybitnie specjalistyczna. Najogólniejszymi może opracowaniami są:

S. S. L. Chang, *Synthesis of Optimum Control Systems*, New York 1961, Mc Graw-Hill,

E. Mishkin, L. Braun, *Adaptive Control Systems*, New York 1961, Mc Graw-Hill.

[13] *International Federation of Automation and Control*.

cji są dość mętne), jeśli nawet pominąć trudności związane z przejściem od optymalizacji fragmentów układu (tzw. suboptymalizacji) do optymalizacji całości (zwykle występują wtedy sprzeczności wymagań), to i tak największym kłopotem pozostaje nieuchwytność niektórych istotnych składników, nieuchwytność rozumiana zarówno jako ich niesprowadzalność do liczb, jak i — niekiedy — jako niemożliwość przewidzenia ich skutków. W takich — wcale nie rzadkich — przypadkach ostatecznego wyboru spośród wielu możliwych rozwiązań optymalnych trzeba dokonywać nieco intuicyjnie, kierując się tradycją, doświadczeniem, a zwłaszcza zdrowym rozsądkiem. Należy bowiem pamiętać, że zainteresowanie techników sprawami wartości jest niedawne (ok. 30 lat), a rodzaj zagadnień dość obcy ich dotychczasowemu przygotowaniu. Jest to źródłem niewątpliwej naiwności ich poglądów, rozbieżności opinii, prymitywności prac, niejasności i błędów w innych naukach zapewne dawno już przezwyciężonych. Ma się tu przecież do czynienia z tworem bardzo młodym, dorobkiem dalekim od doskonałości. Prace techników stanowią dopiero fragmenty jakiejś przyszłej technicznej teorii wartości dostosowanej do ich potrzeb, fragmenty, które tylko niekiedy dają się łączyć w większe, nieco bardziej uporządkowane zespoły, takie jak: problemy optymalizacji, kryteriów wartości lub statystycznej teorii decyzji. Istnieje jednak niewątpliwie pewne wspólne tło poglądów techników, wspólna dominanta ich metod prób i badań, najlepiej może opisywana zdaniem, którym Laplace przed 150 laty określał istotę rachunku prawdopodobieństwa: „... Jest to zwykły zdrowy rozsądek, tyle tylko że sprowadzony do rachunku, dzięki czemu można dokładnie oszacować to, co umysły przenikliwe pojmują instynktownie..." [14].

Karol Wajs

[14] *Essai philosophique sur les probabilités*, Paris 1812.

JAN SZEWCZYK

UWAGI O ISTOCIE WARTOŚCIOWOŚCI

FILOZOFIA humanistyczna operuje pojęciem wartości. Potrafi nawet z grubsza określić te przedmioty czy te kategorie przedmiotów, które posiadają jakąś wartość, czy też te ich przedmiotowe cechy, które o wartości rzekomo decydują. Rzecz jednak szczególna i znamienna: przy tym przedmiotowym nastawieniu dotychczas nikomu nie udało się wykazać w sposób konsekwentnie opisowy na czym polega wartościowość takiej czy innej rzeczy, albo co w jej własnym obrębie można wyróżnić i opisać jako jej obiektywną *wartość*.

Nie udało się też — o ile mi wiadomo — wykazać żadnego przedmiotowego momentu, który byłby wspólny wszystkim „wartościom" jako takim. Opisowe analizy przedmiotów stanowiących uznane wartości nie ujawniły — w rzeczach przedmiotowego, transcendentnego momentu wartościowości. Moim zdaniem nie mogą go ujawnić ponieważ po pierwsze, żaden taki czysto przedmiotowy moment nie istnieje, po drugie zaś wartości rzeczy nie podobna opisać — można ją jedynie ocenić. Samo już pojęcie *opisu wartości* zdaje się być sprzeczne wewnętrznie. Między opisem a oceną zachodzą zasadnicze różnice jakościowe. Opis, choćby uszczegóławiany w nieskończoność, nie przejdzie w sposób ciągły w ocenę, jeśli czynność opisywania nie połączy się w pewnym momencie z jakościowo odmienną czynnością przeżywania opisywanej rzeczy jako wartości, i nie znajdzie wyrazu w odpowiednich, już ekspresywnych kategoriach językowych.

Z mniej lub więcej wyraźnego uprzytomnienia sobie tego stanu rzeczy wyłaniają się zasadniczo inne koncepcje, redukujące z kolei całą sprawę istoty wartościowości do podmiotu, a więc np. do szczególnego rodzaju przeżyć, konstruowanych przez niego tworów językowych (a mianowicie do „ocen") czy też do szczególnego rodzaju „projekcji umysłu", narzucanych na przedmiotową rzeczywistość, itp.

Te koncepcje nie wydają się być w swej istocie niczym innym aniżeli (zawężonym co prawda tylko do sfery wartości, a więc i o tyle osłabionym) aksjologicznym berkeleizmem. Jak cały berkeleizm nie wytrzymują one zresztą poważniejszej krytyki. Wartości nie są bowiem tworami aktów świadomości tak samo jak

nie są nimi przedmioty, należące do świata realnego. Przeciw tej subiektywizującej koncepcji, odmawiającej *de facto* podmiotowi możliwości spełniania aktów zastawania i rozpoznawania wartości jako takich (tak jak Berkeley odmawiał mu w zasadzie możliwości spełniania aktów zastawania i poznawania wszelkich przedmiotów transcendentnych) świadczą na naszym filozoficznym terenie wyniki estetycznych i epistemologicznych studiów R. Ingardena. Za punkt wyjścia niniejszych rozważań przyjmuję opisowe stanowisko marksowskiego „r a d y k a l n e g o humanizmu" — a więc stanowisko, na którym filozof-badacz wychodzi od podmiotu, „... od korzenia...", którym „... dla człowieka jest człowiek", i świadomie utrzymuje się w granicach subiektywnej aktywności (praktyki), rozwijając „czynną stronę poznania" i starając się prześledzić do końca jego skomplikowaną i subtelną dialektykę. Przyjęcie takiego stanowiska prowadzi do opisowego wyróżnienia dwóch odmiennych, choć w konieczny sposób z sobą powiązanych postaci tejże właśnie podmiotowej aktywności: p o z n a w c z e j, ustalającej prawdę, oraz w a r t o ś c i u j ą c e j, czyli ustanawiającej wartości.

Obie są z istoty niesprawczymi i niewytwórczymi postaciami czysto świadomościowej aktywności podmiotu. Okazuje się jednak w dalszym ciągu, że oprócz koniecznego powiązania występuje pomiędzy nimi również i pewne zasadnicze podobieństwo. W obu wypadkach decydującą rolę odgrywa a d e k w a t n o ś ć. W wypadku ustanawianej (uznawanej) wartości wchodzi w grę adekwatność odwrotna w stosunku do adekwatności zachodzącej między wiedzą a jej przedmiotem. Jest to mianowicie adekwatność zachodząca między przedmiotem transcendentnym rozpoznawanym i subiektywnie uznawanym za wartościowy, a uświadamianą sobie immanentnie potrzebą podmiotu. To, że transcendentne „wartości" zaspokajają zawsze, i to ze swej istoty, jakieś subiektywne ludzkie potrzeby, nie wydaje się ulegać wątpliwości, jeśli tylko pojęcie „potrzeby" (przed uchwyceniem istotnego mechanizmu tej postaci świadomej aktywności) zostanie zdefiniowane odpowiednio szeroko, by objęło wszystkie jej możliwe odmiany — włącznie np. z potrzebami estetycznymi [1].

---

1 Takiemu stanowisku — spośród przeczytanych przeze mnie ostatnio autorów dał najwierniejszy wyraz R. H. Tawney: „Wzorzec (wartości — JS) musi się opierać na jakiejś koncepcji wymogów natury ludzkiej jako całości, dla której nieodzowne jest niewątpliwie zaspokojenie potrzeb gospodarczych, ale która domaga się także zaspokojenia innych potrzeb, i która może zorganizować swoją działalność według pewnego racjonalnego systemu tylko o tyle, o ile zdaje sobie jasno sprawę ze stosunkowej ważności własnych potrzeb" (*Religia a powstanie kapitalizmu*, s. 262, KiW 1963). Jest to zresztą ortodoksyjne stanowisko Karola Marksa, które błędnie tylko redukowane było później do czystego „ekonomizmu".

Rozpoznawanie wartości transcendentnych jest procesem złożonym. Najpierw uświadamiamy sobie aktualnie przeżywaną potrzebę oraz to coś różnego od samej potrzeby, a jednak wyznaczone przez nią — jako to, co m o ż e ją zaspokoić. Potem — dzięki dalszej aktywności poznawczej tym razem skierowanej transcendentnie — ustalamy a d e k w a t n o ś ć przedmiotu zastanego w otaczającym nas świecie w stosunku do subiektywnie przeżywanej potrzeby.

Uchwycenie tej adekwatności równoznaczne jest stwierdzeniu wartości danej rzeczy, uznaniu danej transcendentnej rzeczy za wartość, oraz poznawczemu i emocjonalnemu przeżyciu jej wartości. Zakłada to oczywiście zawsze jakąś immanentną, lepszą lub gorszą, znajomość „treści" własnych potrzeb oraz wyznaczanych przez nie intencyjnie „ideałów", a więc takich nieistniejących może nawet realnie przedmiotów transcendentnych, które zaspokajałyby w sposób absolutnie doskonały nasze różne subiektywne potrzeby (w ten sposób nawiązuję tu w pewnym sensie do starego filozoficznego pojęcia „doskonałości"). Zakłada to również, z drugiej strony, umiejętność subiektywnego rozpoznawania zgodności (adekwatności, odpowiedniości) lub niezgodności zastawanych przedmiotów realnych z subiektywnie wyznaczanymi ideałami lub bezpośrednio — z wyznaczającymi owe ideały potrzebami (sensami aktów potrzebowania czy wymagania), lub też umiejętność rozpoznawania stopnia i względów, w jakich zastawane i rozpoznawane w świecie przedmioty odbiegają od owych ideałów, czyli nie odpowiadają potrzebom.

W tym zatem ujęciu, które proponuję, „prawdziwość" i „wartościowość", to relacje zachodzące *respective* pomiędzy a) odtwarzanymi przez podmiot aktami źródłowego poznania (wiedzą pojęciową czy przedstawieniową), domysłami czy wyobrażeniami, a transcedentną rzeczą czy stanem rzeczy, do którego się owe akty odnoszą, oraz b) pomiędzy przedmiotami transcendentnymi a świadomymi aktami ich potrzebowania, czy stawiania im określonych wymagań. Przedmiotowy człon relacji w wypadku pierwszym tak samo nie jest sam w sobie „prawdą" i nie posiada „prawdziwości", jak w wypadku drugim nie jest „wartością" oraz nie posiada „wartościowości". Jest po prostu samym sobą i niczym więcej — a więc tak czy owak istniejącym uformowanym i uposażonym przedmiotem, który w wypadku pierwszym, tj. w wypadku skierowania ku niemu aktów poznawczych w określony sposób się prezentuje (czy daje poznać), a tym samym zmusza podmiot do spełniania wobec niego właśnie takich a nie innych aktów poznawczych, następnie zaś służy jako sprawdzian „prawdziwości" tychże aktów odtwarzanych przez podmiot samorzutnie, traktowa-

nych już teraz jako gotowa, posiadana przez podmiot wiedza o tym właśnie a nie innym przedmiocie. Istotowa odpowiedniość między subiektywną wiedzą a przedmiotem, którego ona dotyczy, decyduje o prawdziwości wiedzy, czyli o jej autentyczności jako wiedzy. Ten sam przedmiot w wypadku drugim, a zatem w wypadku poznawczego skonfrontowania go dodatkowo z określonymi, odsiebnie zwróconymi aktami potrzebowania (stawiania wymagań transcendentnemu otoczeniu), okazuje się być albo nieadekwatnym wobec skierowanych do niego potrzeb, albo względem nich adekwatnym. Ściślej — adekwatnym w stopniu mniejszym lub większym. Wydaje się bowiem, że adekwatność (inaczej niż prawdziwość) podlega takiemu stopniowaniu niejednokrotnie subiektywnemu.

W tym ujęciu nie ma i nie może być wartościowości czegokolwiek obiektywnie istniejącego i nie może być prawdziwości bez potrzebującego i poznającego podmiotu. Ten podmiot musi być świadomy siebie i swego otoczenia, istotowo uzależniony od swojego transcendentnego otoczenia, i z tej racji przeżywać zwracające się ku światu potrzeby. Taki podmiot ma do czynienia ze światem rzeczy i ze światem wartości. Świat rzeczy poznaje w jego obiektywnym ukształtowaniu i uposażeniu niezależnym od podmiotowych potrzeb. Jednak dzięki temu uformowaniu i uposażeniu ów świat rzeczy mniej lub więcej o d p o w i a d a subiektywnym potrzebom, wychodzi im naprzeciw. A więc dla podmiotu świat rzeczy i świat wartości stanowią absolutną jedność. „Wartościowość" nie istnieje i istnieć nie może transcendentnie, w przedmiocie, tak jak nie istnieje i nie może istnieć w przedmiocie „prawdziwość".

Obiektywny byt można nazwać „prawdą", czy „wartością" tylko bardzo przenośnie, myląco. Wartościowość nie istnieje jednak również w samym podmiocie, tak by miała być jakoś rzutowana na przedmiot, a następnie w nim ponownie odpoznawana przez odmienne już akty świadomości. Nie istnieje również tylko w ocenie. Wartościowość, tak samo jak prawdziwość, występuje wyłącznie w relacji adekwatności „podmiot-przedmiot", którą to relację podmiot albo tylko pierwotnie chwyta w poznawczym i poznawczo-wymagającym obcowaniu z czymś, co aktualnie zastane, albo uchwyciwszy tę zasadniczą adekwatność powiększa ją świadomym, sprawczym wysiłkiem swojej p r a c y, przekształcając czynnie to, co zastane.

To uzależnienie wartościowości rzeczy od potrzeb, czy skorelowanie jej z potrzebami, jest pewnego typu „relacjonimem", nie jest jednak w żadnym razie jakimś aksjologicznym relatywizmem czy sceptycyzmem.

Wbrew relatywistom studia historyczne i porównawcze wskazują, moim zdaniem, najwyraźniej na fakt s t a ł o ś c i podstawo-

wych potrzeb człowieka oraz na zasadniczą ciągłość ewoluowania samowiedzy ludzkiej w zakresie natury owych potrzeb. Równolegle do rozwijania się i pogłębiania świadomości własnych potrzeb rozwija się też w sposób mniej lub więcej ciągły technika coraz to lepszego dostosowywania świata przedmiotowego i wewnętrznej organizacji samej społeczności do tych uznanych potrzeb, oraz postępuje naprzód proces odpowiedniego wytężonego modyfikowania przyrody. Oczywiście nie każde rozeznanie potrzeby jest w pełni „jasne i wyraźne", czy chociażby nawet prawdziwe; nie każdy podmiot jest miarodajnym wyznacznikiem powszechnych wartości, a więc takich, które by zaspokajały podstawowe potrzeby — biologicznie pojmowanego — gatunku *homo sapiens*, danej określonej ludzkiej wspólnoty czy też każdej możliwej do pomyślenia czy do zorganizowania społeczności, itp. Są to sprawy wymagające oczywiście dalszych rozległych badań, które tu, w dyskusji, tylko sygnalizuję. Są to jednak sprawy zasadniczo możliwe do zbadania i wyjaśnienia pod warunkiem, że punktem wyjścia uczyni się tu subiektywną praktykę „potrzebowania", że „wartości" uzna się za transcendentne korelaty, czy też przedmiotowe „funkcje" potrzeb subiektywnych, i badania poprowadzi się tu dwutorowo i równolegle, czyniąc ich zasadniczym przedmiotem właśnie ową relację adekwatności dynamiczną, historycznie ewoluującą, niemniej jednak stałą w swej istocie. Przyjmując taki punkt wyjścia filozof staje na stanowisku uwspółcześnionej i rozwiniętej wersji „teorii odbicia", przeniesionej z epistemologii na aksjologię. A więc nie szuka wartościowości w samym transcendentnym przedmiocie, czy gdzieś poza nim (transcendentalia), bez uwzględniania zasadniczej roli podmiotu i postaci jego aktywności, ani też nie szuka wartościowości w samym podmiocie, tj. nie redukuje przedmiotowej dziedziny „wartości" do sfery wytworu aktów świadomości.

W tym ujęciu więc, które tutaj szkicuję, wartości moralne, wyznaczane, artykułowane językowo i postulowane przez reguły społecznego postępowania, normy czy „prawa", wyrażane w odpowiadających tym normom ideałach czy tzw. „wzorach osobowościowych", sprowadzałyby się do funkcji potrzeb społecznych prawidłowo powstających i w szczególny sposób zbiorowo przeżywanych wymogów społecznego istnienia oraz współżycia ludzi (przy czym cała ludzka wspólnota jako podmiot wyższego rzędu stanowiący swoistą całość byłaby też oczywiście generatorem potrzeb społecznych i odpowiadających im „ideałów", oraz podmiotem aktów swoistego społecznego „potrzebowania"). Całkowitemu zanegowaniu natomiast ulega tu pojęcie świadomości jako twórcy wartości, sprowadzanych tym samym do przedmiotów intencjonalnych, czy fikcji. Dopiero człowiek uspołeczniony, czło-

wiek-sprawca, czy podmiot pracy-praktycznej, sprawczej, subiektywnej i zorganizowanej aktywności zespołowej, może być uznany za twórcę coraz wyższych i coraz to doskonalszych wartości, lecz bynajmniej nie za twórcę samej wartościowości. U podstaw dziejowego procesu przekształcania rzeczywistości (w sensie udoskonalania jej czyli zwiększania jej wartości) leży transcendentny świat przedmiotowy taki, jakim musiał być przez ludzkość zastany — od początku, a więc jeszcze od czasów prehistorycznej gospodarki naturalnej. Ten świat jest z istoty adekwatny, w minimalnym bodaj stopniu, w odniesieniu do ludzkich potrzeb, a więc od początku już posiada dla człowieka jakąś wartość (odpowiada to marksowskiemu wyróżnieniu tzw. „wartości użytkowych", nie będących wytworami ludzkiej pracy, oraz „wartości" ucieleśniających już w sobie określone kwanty ludzkiej energii. Rozróżnieniu temu przypisuję tu — jak widać — znaczenie ogólno-aksjologiczne, a nie tylko ekonomiczne).

Świat jako przedmiotowa, transcendentna względem świadomości rzeczywistość czy „materia", zastawana przez akty świadomości, jest więc dla mnie wyznacznikiem modyfikacji tych czynności poznawczych, które muszą zostać wobec niego wykonane, jeśli mają spełniać wymóg adekwatności.

Świadomość subiektywnych potrzeb jest z kolei podstawą oraz źródłem odsiebnie skierowanych wymagań, stawianych światu przedmiotowemu przez człowieka, i wewnętrznym motywem wszelkich ludzkich wysiłków, wszelkiej pracy, zmierzającej do przekształcenia rzeczywistości i dostosowania jej do potrzeb człowieka, tym samym zaś zwiększenia jej pierwotnej wartości. Najwyższym i najogólniejszym ideałem wyznaczanym przez te potrzeby jest tu świat przedmiotowy, doskonale dostosowany do wymogów ludzkiej wspólnoty, oraz doskonale zharmonizowana, twórcza ludzka zbiorowość (jako podmiot wyższego rzędu) zorganizowana na zasadzie sprawiedliwego podziału ciężarów i przywilejów, doskonale dostosowana do potrzeb jednostki.

Taka doskonale zharmonizowana rzeczywistość obiektywna i subiektywna (w obu sensach subiektywności) zdaje się być wartością absolutną, wyznaczaną przez potrzeby ludzkości, możliwe do odczytania z jej życia i dziejów — ideałem, a więc czymś, czego realizowanie i osiąganie jest możliwe tylko asymptotycznie, tak jak leninowska prawda absolutna [2]. Czymś takim zatem, czego zrealizowanie i osiągnięcie jest — jak to gdzieś powiedział Edmund Husserl — dlatego praktycznie wykonalne i możliwe.

Jan Szewczyk

---

[2] Stanowiąca oczywiście adekwatną wiedzę o całości rzeczywistości.

WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI

WARTOŚCIOWANIE A OCENA

POŚRÓD sądów odnoszących się do wartości można wykryć daleko idące różnice. Niektóre z nich są tak zasadnicze, że znajdują wyraz już w budowie syntaktycznej zdań, których są sensami: widać to wyraźnie np. między wypowiedziami wartościującymi i oceniającymi z jednej, a wypowiedziami normatywnymi z drugiej strony. Ale już rozróżnienie, w ramach pierwszego z przeciwstawionych tu członów, wypowiedzi oceniających i wartościujących naprowadza na myśl, że i dwie te nazwy: „zdanie wartościujące" i „zdanie oceniające" nie są synonimami, że więc między ich desygnatami zachodzą jakieś różnice. Nie wydaje się jednak, by znajdowały one wyraz w syntaktycznej budowie tych zdań — choć oczywiście nie można z góry wykluczyć takiej możliwości. Ale raczej trzeba się liczyć z tym, że dwa równokształtne zdania wypowiedziane będą z dwiema różnymi intencjami, wartościującą i oceniającą, a więc że wyrażać będą także dwa różne sądy.

Zadaniem poniższych rozważań jest próba przeprowadzenia analizy niektórych typów sądów dotyczących wartości. Wynikiem jej będzie propozycja — nie pozbawiona zresztą momentów arbitralnych — sprecyzowania i, w miarę możności, wyraźnego rozgraniczenia znaczeń trzech nazw: „sąd o wartości", „sąd wartościujący" i „sąd oceniający". Próba ta odwołuje się do pewnych założeń ontologicznych, które zostaną wyeksplikowane w trakcie rozważań.

Wydaje się, iż konieczne jest odróżnienie wartości konkretnej, zrealizowanej w takim czy innym przedmiocie, od wartości idealnej, stanowiącej czysty i nie dający się zrealizować „typ" czy „model", do którego jednak wszystkie wartości konkretne w jakiś sposób się odnoszą. Z tymi dwoma różnymi porządkami wartości wiążą się różne jakościowo przeżycia i doświadczenia podmiotowe, widoczne w szczególności w ramach przeżyć artystycznych, twór-

czych: dla artysty czymś innym jest wartość *szukana*, dla której chce znaleźć najwłaściwszy wyraz, czym innym zaś wartość *zrealizowana* w (czy „na") konkretnym materiale, a stanowiąca szczegółowe ucieleśnienie wartości tzw. idealnej. Wydaje się dalej, że wartość konkretna sama przez się domaga się niejako odniesienia do wartości idealnej, że wskazuje na nią, jako na to, co decyduje o „wartościowości" jej samej, a co równocześnie pozbawione jest tych ograniczeń, które determinują ją — jako wartość konkretną i zrealizowaną w materiale. Są na przykład dzieła sztuki, w obliczu których przeżywamy wyraźnie uczucie niedosytu, a odkrywszy ich wartość stwierdzamy, że to „jeszcze nie to". Tego rodzaju przeświadczenia nie towarzyszą nam jednak, gdy przeżywamy dzieła o wartości szczytowej: doświadczamy wówczas fenomenu szczególnej konieczności i samowystarczalności ich wartości, co wyrażamy niekiedy w zdaniach, stwierdzających iż są one „naprawdę" piękne czy „naprawdę" mistrzowskie. Zbliżenie się ich wartości konkretnych do odpowiednich wartości idealnych jest tu możliwie najbardziej ściśle. A mimo to i wtedy — a może właśnie przede wszystkim wtedy — staje się widoczna różnica między wartością konkretną a wartością idealną. Przeżycie maksymalnego zbliżenia, a nawet utożsamienia, zakłada tu zawsze dwoistość czynników, wchodzących ze sobą w taką a nie inną relację.

Pomijając trudną i niezwykle kontrowersyjną sprawę statusu ontologicznego i metafizycznego wartości idealnych, wypada choćby najogólniej określić, co rozumiem tu przez wartość konkretną. Otóż zakładam, że wartość konkretna jest pewną własnością przedmiotu, nie dającą się sprowadzić do jego cech fizycznych, jednakże w jakiś sposób między innymi przez cechy te uwarunkowaną. Cechą szczególną wartości jest między innymi zdolność wzbudzania określonych przeżyć emocjonalno-poznawczych, kulminujących w przeżyciu przyświadczenia, aprobaty i różnego rodzaju zadowolenia (w przypadku wartości pozytywnych) względnie odrzucenia, dezaprobaty i niechęci (w przypadku wartości negatywnych).

W tym, co mówiliśmy do tej pory, znalazło się szereg zdań, a więc i *sądów o wartości*. Należały do nich między innymi twierdzenia o dwojakim porządku wartości, o relacji między wartością konkretną a idealną, o ufundowaniu wartości konkretnej w cechach przedmiotu itd. By uzupełnić listę przykładów wypadałoby wymienić jeszcze sąd egzystencjalny o wartości, stwierdzający, że wartość taka a taka istnieje — w ogóle czy w tym oto przedmiocie. Niech te przykłady nam wystarczą, by zaproponować, że sąd o wartości to wszelki sąd opisowy mówiący coś na temat wartości — czy to o wartości w ogóle, czy to wartości idealnej, czy wreszcie o wartości konkretnej. Sądy o wartości w ogóle wy-

dają się typowe dla ogólnej teorii czy filozofii wartości — aksjologii. Sądy o określonych wartościach — czy to idealnych czy konkretnych, ale traktowanych *in genere* są specyficzne dla poszczególnych nauk dotyczących wartości, jak etyka, estetyka itd. Analogiczne sądy o wartościach, ale danych *hic et nunc* w doświadczeniu (a więc np. w przeżyciu estetycznym) pojawiają się w wyniku obcowania z konkretnymi wartościami indywidualnymi, zdając sprawę z ich istnienia, ich uwarunkowań oraz ich fenomenalnych jakości.

Jednakże żaden z wymienionych dotychczas sądów nie jest jeszcze sądem wartościującym, chociaż, by ten mógł wystąpić, zaistnieć muszą uprzednio odpowiednie przeświadczenia, a w konsekwencji i sądy o wartości. Wartościowanie zaczyna się jednak dopiero wtedy, gdy staramy się nie tylko zdać sprawę z właściwej danemu obiektowi wartości, ale gdy usiłujemy równocześnie dotrzeć do indywidualnej istoty tej wartości, w świetle wartości idealnej, która ją wyznacza.

Tak pojęte wartościowanie jest procesem niejednokrotnie skomplikowanym i trudnym, zwłaszcza gdy stajemy w obliczu wartości lub doboru wartości, który jest nam nieznany. Przeżywamy wprawdzie wartość, która jest nam dana, możemy nawet opisać jej oddziaływanie na nas, jednakże dotarcie do jej nierelacjonalnej istoty i ustawienie we właściwej, co więcej, jedynie właściwej dla niej hierarchii, wymaga odkrycia przez nas nowych ogniw w idealnym porządku wartości. Tą drogą dopiero uzyskamy sens dla terminów, którymi będziemy mogli posłużyć się w dalszej analizie wartościującej, a więc i w procesie właściwego wartościowania czy „wywartościowania" tego, co jest nam *in concreto* dane.

Wartościowanie zakłada więc dwa czynniki: a) zdanie sprawy z charakteru wartości „ucieleśnionej" w danym przedmiocie, b) dotarcie do istoty owej wartości zgodnie z istotą wartości idealnej, której jest realizacją. O ile pierwszy z tych czynników występuje także wśród sądów o wartości, to drugi z nich decyduje o specyfice sądu wartościującego. Wtedy i tylko wtedy można mówić o sądzie wartościującym, gdy mamy do czynienia ze stwierdzeniem istoty danej wartości, poprzez znalezienie idealnych czynników, których realizacja decyduje o tym, że jest ona tą właśnie a nie inną wartością.

Sądy wartościujące mogą być prawdziwe lub fałszywe. Prawdziwość sądu wartościującego zależy od tego, czy zdołaliśmy właściwie odczytać obiektywną wartość przedmiotu i dotrzeć do jej istoty oraz adekwatnie to wyrazić w odpowiednich pojęciach. W przypadku, gdy wartość przedmiotu została odczytana niewłaści-

wie lub gdy pojęcia, dobrane do jej wyrażenia, nie odpowiadają dokładnie istotnej treści wartości, sąd wartościujący jest fałszywy. Sądy wartościujące stylizowane mogą być dwojako: bądź tak, że ich podmiotem jest przedmiot wartościowy (posiadający wartość), bądź tak, że ich podmiotem jest wartość owego przedmiotu [1]. Dwie te stylizacje zakładają określone różnice rzeczowe (a więc nie są czysto słowne), tymczasem pominiemy je jednak w naszych rozważaniach. Wypada natomiast zauważyć, że graniczną postacią sądu wartościującego jest sąd stwierdzający tożsamość przedmiotu i jego wartości; zdanie, które go wyraża, posiada postać nie: „przedmiot P jest wartościowy (lub: posiada wartość)", lecz: „przedmiot P jest wartością".

Przechodzimy do sprawy oceny. Otóż wydaje się, że oceniać możemy bądź (a) samą wartość, bądź też (b) przedmiot, z uwagi na to, że tak a tak ocenianą wartość posiada. W rezultacie otrzymujemy dwojakiego rodzaju oceny *resp.* sądy oceniające: a) dotyczące bezpośrednio wartości, b) dotyczące przedmiotu wartościowego.

Różnica między sądem wartościującym a oceniającym polega na tym, że ten ostatni odwołuje się zawsze do pewnych kryteriów (np. skali wartości) zewnętrznych w stosunku do tego porządku, którego realizację stwierdza się w sądzie wartościującym. Ocena jest więc — najogólniej mówiąc — zawsze oceną czegoś ze względu na coś.

Trafność oceny zależy m. in. od tego, czy wartość, do której się ona odnosi, została, czy też nie, właściwie odczytana i adekwatnie określona. Tym samym trafność sądu oceniającego zależy od prawdziwości sądu wartościującego, który z konieczności go poprzedza. Poprzedzenie oceny wartościowaniem oraz wierność wartościowania są koniecznymi, aczkolwiek jeszcze nie wystarczającymi warunkami trafności oceny. Trzeci warunek niezbędny stanowi tu odpowiedność kryteriów, które przy ocenianiu się zakłada, a które winny być tak dobrane, by w jakimś, chociażby bardzo szczegółowym aspekcie, odnosiły się do ocenianej wartości. Można od biedy oceniać piękno utworu muzycznego z punktu widzenia jego użyteczności, ale nie np. z punktu widzenia efektywności przy tłuczeniu kamieni.

Niemniej kryteria oceny mogą być bardzo różne. Między innymi: także subiektywne, a nawet skrajnie subiektywne. Dlatego

[1] W pierwszym przypadku: Przedmiot P posiada wartość *w* z uwagi na momenty ją konstytuujące *x*, *y*, *z*, przy czym *w* jest realizacją wartości idealnej W.

W drugim: Wartość *w* przedmiotu P wyznaczona jest przez momenty ją konstytuujące *x*, *y*, *z* i stanowi realizację wartości idealnej W w przedmiocie P

właśnie, jak się zdaje, uzyskanie porozumienia w sprawie ocen jest o wiele trudniejsze niż w sprawie samego stwierdzenia jakiejś wartości czegoś.

Jakie są konsekwencje i ewentualne korzyści zaproponowanego tu rozróżnienia znaczeń „sądu o wartości", „sądu wartościującego" i „sądu oceniającego"? Wydaje się, że najważniejsze jest dobitne podkreślenie różnicy postaw i operacji poznawczych, które do sądów tych doprowadzają. W przypadku sądów wartościujących chodzi nam tylko i wyłącznie o „oddanie sprawiedliwości" tej oto czy tamtej wartości, wedle kryteriów, które ona sama wyznacza i których ze swej istoty się domaga. W przypadku sądów oceniających „przykładamy" do tej wartości kryteria inne, starając się zbadać, czy i im ona sprosta, czy nie. Dlatego wszelki sąd oceniający powinien być poprzedzony zawsze właściwym sądem wartościującym. Najpierw trzeba dowiedzieć się, jaka jest wartość „sama dla siebie" — potem dopiero można pytać, czy spełnia to, czego ewentualnie poza tym od niej oczekujemy. Najczęstszy błąd w potocznych wypowiedziach („sądach") o wartościach i przedmiotach wartościowych polega na tym, że wartościowanie zastępujemy oceną, że szukamy nie tego, co w wartościach jest, lecz tego, co chcielibyśmy, by było. To pochopne wydawanie ocen bardzo często uniemożliwia porozumienie się na temat takiej czy innej wartości: przyjmowane „kryteria" mogą być przecież najzupełniej subiektywne, arbitralne, nie dające się przekazać innym.

A o nieporozumienie łatwo tym bardziej, że osobliwością sądów dotyczących wartości jest możliwość ich wyrażania w równokształtnych zdaniach. Gdy mówię — dla przykładu — „»Dama z łasiczką« jest piękna", intencja moja może być czworaka:

1. Obraz ten posiada w ogóle wartość. Sensem cytowanego zdania jest wówczas sąd o wartości, przy czym przez „piękno" rozumie się w nim jakąkolwiek pozytywną wartość estetyczną.

2. Obraz ten posiada wartość piękna — przy czym wiem, na czym polega piękno „w ogóle" i na czym polega jego realizacja w tym oto dziele. Znaczeniem naszego zdania jest teraz sąd wartościujący.

3. Obraz ten w swej wartości jest oceniony pozytywnie z uwagi na przyjęte w naszym kręgu cywilizacyjnym kryteria estetyczne: jego wartość (piękno) została, zgodnie z tymi kryteriami, uznana. Treścią zdania jest tu sąd oceniający.

4. „»Dama z łasiczką« jest piękna" znaczy tyle co „»Dama z łasiczką« podoba się" np. Janowi. Takie rozumienie tego zdania może być jeszcze dwojako interpretowane:

a) »Dama z łasiczką« jest oceniona pozytywnie z uwagi na przyjęte przez Jana kryteria, które m. in. zakładają moment upodobania czy przyjemności,
b) »Dama z łasiczką« wywołuje w Janie pozytywne uczucia przyjemności.

W tym ostatnim przypadku nie mamy jednak do czynienia z sądem dotyczącym wartości (a więc ani z sądem o wartości, ani z wartościującym, ani z oceniającym), lecz z sądem opisowym, zdającym sprawę z psychicznego stanu w jakim znalazł się Jan, obcując z «Damą z łasiczką».

Wszystkie te sensy bywają „na codzień" ze sobą mieszane. A wydaje się, że bez ich rozróżnienia porozumienie w sprawie wartości będzie bardzo utrudnione. Posługując się równokształtnymi wyrażeniami można mówić o zupełnie innych sprawach.

W konkluzji naszych wywodów niech będzie wolno raz jeszcze wypunktować różnicę, jaka zachodzi — naszym zdaniem — między wartościowaniem a ocenianiem: wartościowanie to przede wszystkim zdanie sprawy z istoty konkretnej wartości, zrealizowanej w takim czy innym przedmiocie. Jedynym punktem odniesienia jest tu właściwa dla owej konkretnej wartości wartość idealna, którą sama realizuje i która decyduje o jej „wartościowości". Ocenianie, to przede wszystkim ujęcie wartości w aspekcie jakiegoś przyjętego „z zewnątrz" wzorca, hierarchii czy skali, do której się ją odnosi [2].

Władysław Stróżewski

---

[2] Jako przykład zastosowanego w praktyce badawczej rozróżnienia sądów wartościujących od oceniających niech posłuży następująca wypowiedź, wyjęta z pracy z zakresu historii sztuki:

„Otóż sądzimy, że w ramach artystycznego języka tak włoskiego, jak i polskiego renesansu istnieje system wartości, który pozwala pozytywnie wyjaśnić „negatywne" cechy kaplicy Zygmuntowskiej, dając równocześnie wyraz nowym, dostrzeżonym przez nas treściom, dotychczas pomijanym. Praca niniejsza w pierwszej części stanowi właśnie próbę interpretacji kaplicy Zygmuntowskiej z punktu widzenia tego systemu, jakże odmiennego od zbioru pojęć zakładającego abstrakcyjną doskonałość dzieła sztuki". (Lech Kalinowski, *Treści artystyczne i ideowe Kaplicy Zygmuntowskiej*, w: *Studia do dziejów Wawelu*, t. II, Kraków 1960 (1961), s. 4).

Ów system wartości, o którym mówi autor w pierwszym z przytoczonych zdań, stanowi właściwe odniesienie dla sądów w a r t o ś c i u j ą c y c h odkrywane treści, natomiast „abstrakcyjna doskonałość dzieła sztuki" stanowi tutaj kryterium ewentualnej ich o c e n y.

Dyskusja

Prof. dr Roman Ingarden — Kol. Stróżewski stwierdził zasadniczą różność dwóch wypowiedzi: jedna to jest wypowiedź przypisująca jakąś konkretną wartość, np. wartość piękna, jakiemuś przedmiotowi, a druga to jest oświadczenie, że to jest piękne dlatego, że komuś się podoba, że komuś jest przyjemnie itd. Ja się całkowicie godzę na te dwa różne zdania. Drugie, to jest zdanie — słusznie — opisowe, psychologiczne *de facto*, i to z zakresu indywidualnej psychologii: ten oto tutaj się cieszy, gdy widzi to a to. Natomiast pierwsze dotyczy przedmiotu i pewnych szczególnych rzeczy w przedmiocie, mianowicie tego, co się tam nazwało wartością.

Ale początek odczytu był inny. Z początku było tak, że wartości (te konkretne wartości) to są pewne własności czy cechy tego tu oto indywidualnego przedmiotu. Jakie cechy? Te, które mają zdolność budzenia takiego a takiego zachowania się podmiotu obserwującego. Więc to, co zostało wyrzucone przy pierwszym podziale — i na co się całkowicie piszę — zostało znowu z powrotem wprowadzone przez określenie wartości z uwagi na ich funkcję w stosunku do takich lub innych przeżyć, takich czy innych zachowań. Ta relatywizacja tu z powrotem wyskakuje. I tutaj będę innego zdania. Nie tylko chodzi o to, że te dwie wypowiedzi — jak mnie się wydaje — nie są zgodne ze sobą. Pod ostatnią w referacie się podpisuję, pierwszej nie podpisuję. A ta sama sprawa pojawiła się w pewnej mierze u o. Krąpca przez to, że on od razu, gdy zaczął mówić, że chce wskazać na jakieś wartości, powiedział: to odwołajmy się do sądu, że coś jest piękne. Tak jakby odwołanie się do sądu wskazywało na wartości. Gdy mi ktoś powiada, że jakaś pani jest bardzo piękna, to ja się zaczynam jej przyglądać, czy ona jest piękna czy nie, a nie pytam się o sąd, o to, co znaczy, że ona jest piękna. Ta relatywizacja potem się posunęła dalej, ponieważ zostało powiedziane, że wartość to jest korelat intencjonalności pewnego sposobu zachowania się, który jest poznawczo-pożądawczy. A to zależy jeszcze od tego, jak pojmujemy pojęcie poznania — znowu się więc zeszło na pojęcia poznawcze. Jest taka jakaś tendencja, nawet przy usiłowaniu przedmiotowego określania wartości i tego, co wartościowe, do relatywizowania ich do podmiotów czy to poznawczych czy pożądawczych itd. I potem oczywiście rodzą się wszystkie kłopoty; powstaje bowiem pytanie, jaki jest właściwie zakres pojęcia poznania, co to znaczy „pożądawczy" itd. (ja sobie przy tym określeniu księdza Krąpca napisałem najpierw, że za szerokie, potem napisałem, że za wąskie z innego punktu widzenia itd.). Tu występują kwestie związane z tym, że opuszcza się całkiem dziedzinę samych wartości, a przechodzi się do zagadnień przyporządkowania tym wartościom takich lub innych zachowań, a zachowanie się ma rzucać refleks na sam przedmiot i istot-

nie czynić go wartościowym. I wówczas dla mnie jest już koniec: jestem z powrotem w tym, co prof. Czeżowski nazwał — słusznie zresztą i zgodnie z tradycją — subiektywizowaniem wartości. Przepraszam, że w ten sposób poruszyłem poprzednie odczyty, ale chodziło mi głównie o te sprawy u p. kol. Stróżewskiego; że tam coś niedobrze jest z określeniem wartości jako tego, co spełnia funkcje wywoływania odpowiednich przeżyć. To jest zbyt pochopne. Pozostaje w końcu pytanie: co jest tym, dzięki czemu ta funkcja jest w ogóle uzasadniona?

Poza tym mnie się zdaje, że to, iż coś ma własność budzenia pewnych szczególnych przeżyć wcale nie musi być uwarunkowane wartością. Bo wszystkie kicze także budzą u pewnych ludzi rozmaite przeżycia, uznania, a mimo to są kiczami — nie wartościami. A z drugiej strony na pewno są takie wartości, których zasięg ewentualnego działania jest bardzo ograniczony. Wszystkie wielkie wartości mają zdolność oddziaływania na bardzo wąski krąg ludzi, tych ukwalifikowanych. Więc tutaj nie można podstawić jednego za drugie, trzeba jednak jakoś szukać dalej.

Prof. dr Tadeusz Czeżowski — Pragnę zdać sobie sprawę ze stosunku, w jakim pozostaje podane w odczycie p. Stróżewskiego rozróżnienie trzech rodzajów sądów, dotyczących wartości, do rozróżnień, które nasuwają mi się w moich własnych rozważaniach i które tak oto się przedstawiają: a) ocenami pierwotnymi nazywam sądy wartościujące jednostkowe, powstające w konkretnych przypadkach przy nastawieniu wartościującym (estetycznym lub moralistycznym), na podstawie spostrzeżenia lub przypomnienia ocenianego przedmiotu jako jedynego warunku. b) Oceny pierwotne mogą być uogólniane, gdy przedmioty oceniane posiadają pewne wspólne cechy opisowe. Takie uogólnienie widzę np. w twierdzeniu prof. Dąmbskiej, przedstawionym w referacie *Kilka uwag o wartościach poznawczych*, według którego wartościowe są teorie naukowe „funkcjonalne"; ogólnie mówiąc, jeżeli w ocenach pierwotnych oceniam dodatnio przedmioty posiadające takie a takie cechy wspólne, to dają mi one punkt wyjścia dla uogólnienia „takie a takie przedmioty są wartościowe (dobre, piękne)", owo „takie a takie" nazywam kryterium wartości, odróżniając je starannie od samej wartości, np. harmonijność układu jest jednym z kryteriów estetycznych, nie jest jednak tym samym, co wartość estetyczna. Dla owych sądów uogólnionych nie wprowadzam nazwy, można by je określić jako sądy o kryteriach. c) Owe sądy o kryteriach stają się z kolei przesłankami dla ocen wtórnych, które powstają, gdy stwierdzę, że pewien przedmiot spełnia kryterium wartości i na tej podstawie przyznaję mu ową wartość. Oceny wtórne są tak samo jednostkowe, jak oceny pierwotne, różnią się jednak od nich swoim uzasadnieniem: tamte się sprawdza bezpośrednio w aksjologicznym doświadczeniu, te natomiast są deduko-

wane. Od wymienionych trzech rodzajów sądów wartościujących odróżniam sądy, które odnoszą się nie do przedmiotów wartościujących (dóbr) — jak tamte, lecz do wartości jako takich, a więc do dobra lub piękna i coś o nich stwierdzają, np. że są obiektywne, nieprzedstawialne itp.; sądy takie należą więc nie do etyki lub estetyki, lecz do teorii, którą można by nazwać metaetyką lub metaestetyką.

Dr Władysław Stróżewski — W nawiązaniu do wypowiedzi Pana prof. Ingardena chciałbym podkreślić, że podzielam całkowicie Jego pogląd o obiektywnym charakterze wartości. Na pytanie o istotę wartości nie da się odpowiedzieć poprzez odwoływanie się do przeżyć, jakie ona powoduje. Chciałem natomiast stwierdzić, że do tej istoty należy sam moment (przynajmniej możliwość) wywoływania określonych przeżyć, choć nie potrafię w tej chwili sprecyzować, czym one we wszystkich swych szczegółach się charakteryzują. A także, jakie zasadnicze różnice zachodzą między przeżyciami związanymi z poszczególnymi dziedzinami wartości.

Szczególnie wdzięczny jestem Panu prof. Czeżowskiemu za przedstawienie rozróżnień wynikających z jego koncepcji sądów o wartości. Wydaje mi się, że moja propozycja nie pozostaje z nią w sprzeczności: moje sądy wartościujące są chyba bardzo bliskie ocenom pierwotnym, a sądy oceniające — ocenom wtórnym w rozumieniu Pana Profesora. W ich charakterystyce zachodzą jednak pewne różnice (m. in. co do wymagań, jakie mają być przez nie spełnione), ale być może dało by się je uzgodnić przy bliższych wyjaśnieniach. W każdym razie: sądy wartościujące są zawsze pierwotne, sądy oceniające — wtórne.

Chciałbym jeszcze dodać, że zdaję sobie sprawę, iż moja propozycja nie jest pozbawiona trudności. Na dobrą sprawę przedstawione w niej rozgraniczenie trzech grup sądów nie jest właściwie ostre: sądy wartościujące są czymś pośrednim między zwykłymi sądami o wartościach (bo zawierają moment opisu) a sądami oceniającymi (bo zawierają moment odniesienia do czegoś poza konkretną, zrealizowaną *hic et nunc* wartością). Niemniej wydaje mi się, że, chociażby ze względu na wspomniane w odczycie niebezpieczeństwa, płynące z mieszania różnych rodzajów wypowiedzi dotyczących wartości, warto podejmować trud precyzowania tych różnic, jakie między nimi zachodzą. Nie jest to zresztą wcale pierwsza próba tego rodzaju: wysiłki idące w tym kierunku znaleźć można m. in. w pracach H. Elzenberga, R. Ingardena a także w odczycie prof. Dąmbskiej.

Ks. ANDRZEJ WAWRZYNIAK

O WŁAŚCIWE ROZUMIENIE HEIDEGGERA

MOŻNA by napisać wiele niemiłych słów o sytuacji przekładowej klasycznych dzieł współczesnej filozofii na język polski. Inicjatywa Redakcji „Znaku", która w 127 nrze zamieściła obok przekładu *De ente et essentia* Tomasza z Akwinu tłumaczenie dziełka jednego z najbardziej wpływowych obecnie myślicieli Martina Heideggera, może się spotkać tylko z wyrazami gorącej aprobaty i wdzięczności polskiego czytelnika. Zapoznanie się z pisarskim dorobkiem Heideggera jest może nie najłatwiejszym, ale chyba najtrafniejszym wprowadzeniem w klimat współczesnej myśli filozoficznej.

Wystarczy sobie uświadomić koneksje filozoficzne myśliciela niemieckiego, by mieć właściwe pojęcie o uniwersalności jego przygotowania naukowego, o „podglebiu" jego trudnej, choć pasjonującej przygody z Bytem. Kształtował swoje poglądy filozoficzne w tradycji i w polemice zarazem z filozofią pokantowską. Temu wychowankowi jezuickiego kolegium nieobca była klasyczna filozofia bytu. Być może, iż dla filozofii „narodził się" wówczas, gdy jako osiemnastoletni licealista wziął do ręki rozprawę Fr. Brentano, pt. *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Scholastykę poznał poprzez dzieła Dunsa Szkota i Franciszka Suareza. Długie lata współpracy z E. Husserlem stawiają go w centrum ruchu fenomenologicznego. Był jednak zbyt samodzielnym myślicielem, by fenomenologia nie pozostała dla niego tylko epizodem, choć nie bez znaczenia, w opracowaniu własnej wizji świata i filozofii. Przez ogół uważany jest za jednego z twórców egzystencjalizmu. Należy wszakże pamiętać, że tematyką swoich prac wybiegł później daleko poza „antropologiczny" okres, w którym pisał *Sein und Zeit*. Dzieło filozoficzne Heideggera nie jest jednakże podręcznikiem historii filozofii — wątpliwy przywilej twórczości eklektycznej. Jako umysł na wskroś oryginalny przerabia i skupia krążące problemy wokół jednej idei, której rozumienie pogłębia przez coraz nowe i niebanalne analizy. Zdaniem świetnego komen-

tatora filozofii Heideggera, W. Richardsona, ośrodkiem wszystkich intelektualnych zainteresowań myśliciela z Fryburga Badeńskiego jest problem podstaw metafizyki. W okresie wzmożonego zainteresowania zagadnieniem miejsca filozofii w ludzkim poznaniu i jej statusu jako nauki oraz epistemologią i metodologią poznania metafizycznego — analizy Heideggera, w Polsce właściwie pod uwagę nie brane, pokazują inne, nie mniej istotne aspekty tej problematyki. Najogólniej można zaryzykować twierdzenie, że badanie podstaw metafizyki jest wg Heideggera uprawianiem jej ontologii.

Podstawy metafizyki tkwią w istocie człowieka, w jego swoistym, wyróżniającym go spośród innych bytów, sposobie bytowania. Metafizyka jest w swojej naturze transcendencją człowieka w stronę Bytu *(das Sein)*. Używając najprostszej metafory można powiedzieć, że Byt jest światłem warunkującym poznanie tego wszystkiego, co bytuje *(das Seiende)*, człowiek natomiast jest tego światła przewodnikiem i odbiorcą. Tylko dlatego, że człowiek poznaje Byt, czyli „metafizykuje", poznaje również byty go otaczające, czyli między innymi może uprawiać naukę *sensu stricto*. Jesteśmy tutaj w kręgu tej problematyki, którą Heidegger porusza w tłumaczonym odczycie *Co to jest metafizyka?*

Do odczytu tego Heidegger dołączył później Posłowie *(Nachwort)*, które ukazało się w 4 wyd. *Was ist Metaphysik?* w 1943 r. W 5 wydaniu z 1949 r. odczyt został ponadto poprzedzony obszernym wprowadzeniem *(Einleitung)*. Zarówno Posłowie, jak i Wprowadzenie odzwierciedlają późniejsze etapy poglądów Heideggera.

Odczyt ten wygłoszony w gronie naukowców, miał między innymi wykazać słuszność tradycyjnej koncepcji metafizyki jako nauki podstawowej, analizującej rzeczywistość w najistotniejszym jej elemencie, poprzez wskazanie, że jest ona (metafizyka) „zakorzeniona" w bycie ludzkim, a więc stanowi również konstytutywny składnik naukowca. Zadaniem metafizyka „zawodowego" jest tutaj podanie bytowych (choć nie wyłącznie) warunków procesu poznania naukowego. Stanowi to zastosowanie swoiście zmodyfikowanej transcendentalnej metody Kanta do wycinkowej analizy ogólnego problemu prawdy. Warunkami poznania naukowego są wg Heideggera: z jednej strony Byt *(das Sein)* jako prawda ontologiczna *par excellence*, umożliwiający temu, co bytuje *(das Seiende)* „ujawnienie się" wobec człowieka *(Dasein)*, z drugiej natomiast strony transcendująca ludzka egzystencja. Stąd też powszechność metafizyki zagwarantowana jest przez pojęcie jej przedmiotu jako warunku prawdziwości jakiegokolwiek bytu i wszelkiego poznania, zaś jej swoista antropologiczność — poprzez ten fakt, że metafizykowanie jest pewnym aspektem skończonego bytowania człowieka. Aby rozwiązać problem podstaw metafizyki, należy przede wszy-

stkim poddać analizie bytowanie człowieka, co było zadaniem podstawowego dzieła Heideggera *Sein und Zeit* (1927), opracować problem Bytu jako takiego *(Sein* jego stosunku do tzw. *Dasein* i do tego, co bytuje, *Seiende).* Po — niesłusznie zresztą — tak nazywanym okresie antropologicznym z jego ośrodkowym problemem człowieka (ściślej *Dasein)* twórczość Heideggera skupia się dookoła zagadnienia Bytu jako takiego *(das Sein).* Odczyt *Co to jest metafizyka?* mieści się wprawdzie w kręgu rozwiązań zaproponowanych w *Sein und Zeit,* lecz autor kieruje uwagę słuchaczy nie na proces transcendencji, ale na jej przedmiot — Byt — (Niebyt —). Jest to przykład już wyraźnej, tak charakterystycznej dla późniejszej twórczości Heideggera, tematyzacji Bytu.

Rozpowszechniona była (może jest?) opinia o programowym nihilizmie filozofii Heideggera. Teza to wieloznaczna, ale pewne intuicje z nią związane, a być może sugerowane przez treść tłumaczonego odczytu, przybierają postać twierdzenia, wg którego Heidegger przypisywał bytowe uzasadnienie wszystkiego, co istnieje, nicości i w związku z tym wyznaczył ją (nicość) jako pierwszorzędny przedmiot metafizyki. Są to sądy, jak się wydaje, pochopne, płynące z nieuświadomienia sobie wieloznaczności terminu „nicość" *(Nichts).* Na podstawie kontekstu całej myśli filozoficznej Heideggera (por. np. określenie funkcji, jakie pełni Byt i Niebyt w procesie prawdy) należy, naszym zdaniem, interpretować Nicość, będącą przedmiotem tłumaczonego odczytu, jako Byt *(das Sein)* ujęty w jego funkcji różnicującej w stosunku do tego, co bytuje *(das Seiende).* W świetle uwag, jakie poniżej poczynimy odnośnie heideggerowskiego pojęcia bytowania, próba rozumienia znaczenia terminu *Nichts,* występującego w tłumaczonym odczycie, jako nicości, przekreślającej wszelkie istnienie, byłoby zgoła nieuzasadnione.

Heidegger formułuje podstawowe pytanie metafizyczne następująco: „Dlaczego w ogóle jest coś, co bytuje, a nie raczej nic?" Pytanie to może mieć, oczywiście, mocne znaczenie egzystencjalne i w związku z tym przybierać rozmaitą postać problemową. Można je rozumieć jako pytanie o taki element tego, co istnieje, który sprawia, że istnieje ono poza nicością, względnie jako pytanie o taki byt, który ostatecznie uzasadnia istnienie jakiegokolwiek i zarazem wszystkich bytów itp. Intuicje znaczeniowe Heideggera, związane z tym pytaniem, były jednak, jak się wydaje, inne. To nie sprawa istnienia, egzystencji (w sensie Gilsonowskim) interesuje Heideggera, lecz problem prawdy ontologicznej, polegającej według niego na procesie „ujawniania się" (por. grecki termin ἀ-λήθεια.)

Bytu i tego, co bytuje, wobec człowieka *(Dasein).* Opis i analiza fenomenu jako fenomenu, — badanie warunków, przebiegu i sensu procesu bytowania jako „ujawniania się" — oto co mieści się w pod-

tekście zasadniczego pytania metafizycznego. Można mieć pretensje do autorów przekładu, że zdecydowali się na tłumaczenie *das Seiende* przy pomocy terminu „istniejące". Zastrzeżenia, zwiększone po zapoznaniu się z „funkcjonowaniem" tego terminu w tekście tłumaczenia, budzi już jego forma imiesłowowa — „istniejące" — skoro można było ją rozwikłać, bez większego uszczerbku dla znaczenia, na kontekstowo bardziej naturalny zwrot „to, co bytuje", względnie „to-co-bytuje" [w słowniku kluczowych terminów, używanych przez Heideggera, sporządzonym przez Richardsona, znajduje się następujące hasło: *Seiende, das, being (noun)*]. Poważniejsze wątpliwości powstają jednak w związku z nasuwającą bardzo mylne intuicje znaczeniowe treścią terminu „istniejące". Na podstawie tego, co już wyżej powiedziano o nieegzystencjalnym charakterze wielu podstawowych tez systemu Heideggera, proponuję terminy *das Seiende* i *seien* tłumaczyć przy pomocy bardziej wieloznacznych i abstrakcyjnych terminów „to, co bytuje" i „bytować" (nie twierdzę przez to, że termin „istnienie" może posiadać tylko tzw. mocne znaczenie egzystencjalne). Jeżeli wolno tak sądzić, w kontekście myśli Heideggera najbardziej uzasadnione jest rozumienie podstawowego pytania metafizyki jako problemu wzajemnego stosunku zachodzącego w procesie „ujawniania się" między tym, co się „ujawnia" *(das Seiende)* a „czystym ujawnianiem się" — Bytem jako takim. I tutaj — Heidegger rozwija tę myśl w dziełach późniejszych — by sprostać postawionemu zadaniu metafizyka jako nauka, a więc między innymi jako systematyczne poznanie kierowane normami logicznymi, swoim przedmiotem badań czyniąca to, co bytuje, nie zaś Byt jako taki, musi zostać „przezwyciężona" przez poznanie bardziej podstawowe, nazywane po prostu „myśleniem" *(Denken)*.

Uwagi, które czynię na marginesie polskiego tłumaczenia *Was ist Metaphysik?* nie pretendują ani do tego, by stać się wyczerpującym komentarzem do tego odczytu, ani też adekwatnym wykładem poglądów Heideggera. Na podstawie znajomości jego dzieł można co najwyżej wypowiadać mniej lub bardziej prawdopodobne twierdzenia interpretacyjne. Aby przynajmniej w kilku zdaniach opisać heideggerowskie pojęcie „myślenia", jest rzeczą wskazaną dokonać tego razem z podaniem motywów, hipotetycznych tylko, które skłoniły niemieckiego filozofa do postawienia postulatu „przezwyciężenia" metafizyki.

„Ujawnianie się" Bytu jest procesem historycznym, noszącym na sobie piętno ograniczenia i skończoności. Jest to oczywiste z chwilą, gdy uświadomimy sobie, że nieodzownym warunkiem zaktualizowania się prawdy ontologicznej jest człowiek, którego sposób bycia *(Dasein)* z natury swojej związany jest z czasem. W rozwiązaniu

problemu stosunku zachodzącego między radykalną ograniczonością człowieka *(Sein zum Tode!)* a poznaniem Bytu jako takiego Heidegger wybiera — *mutatis mutandis* — drogę Hegla (Heidegger odcina się jednak od Heglowskiego idealizmu). Historia filozofii jest historią Bytu. Jak to rozumieć? Bytowi, będącemu procesem „ujawniania się, towarzyszy i proces przeciwny — „ukrywania się" *(Verbergung)*. Dla skończonego człowieka poszczególne elementy rzeczywistości wyłaniają się z mroków niepoznania, by zapaść się w nie z chwilą, gdy opuści je ludzkie „spojrzenie". Heidegger, spętany swoją metodą badawczą, zdaje sobie sprawę z tego, że *Dasein* jest nieodzowne, by proces prawdy i nie-prawdy bytowej mógł się aktualizować. A jednak za inicjatora tego procesu uważa Byt, nie zaś człowieka. Dialektyka Bytu (Prawdy) i Niebytu (Nieprawdy) jest tym właśnie, co nazywa się historią (filozofii).

Filozofią nieautentyczną jest ta, która przedmiotem swoich badań nie wykracza poza to, co bytuje, a więc nie „dochodzi" do Bytu. Taką nieautentyczną filozofię nazywa Heidegger w swych dziełach późniejszych metafizyką. Natomiast tematyzowanie Bytu jako takiego jest koniecznym warunkiem autentycznego filozofowania. Najwyższym osiągnięciem takiej filozofii jest nie tyle ujęcie Bytu jako prawdy, ile stwierdzenie, że Byt pozostaje w koniecznym związku z Niebytem, a więc że Byt jest (tzn. ujawnia się jako) skończony i ograniczony (występuje tu inny aspekt nicości w filozofii Heideggera).

Po przedsokratycznej jutrzence filozoficznej, która wyraziła podstawowe doświadczenie Bytu jako Prawdy, nastąpiły wieki metafizyki. Platon, Arystoteles, Kartezjusz, Kant i Hegel uprawiając wyłącznie filozofię tego, co bytuje, doprowadzili myśl filozoficzną do upadku w nihilizmie Nietzschego. Jest to zjawisko, które winno zainteresować nie tylko badaczy dziejów filozofii, lecz najszersze kręgi społeczne, skoro uświadomimy sobie, że owocem nietzscheańskiej filozofii mocy jest współczesna mentalność techniczna, mająca przecież znaczenie ogólno-kulturowe. Heidegger, badając ontologiczne podstawy filozofii, widzi je między innymi w istotnych właściwościach bytowania ludzkiego, nadając przez to filozofowaniu rangę podstawowego wykładnika ludzkiej egzystencji. Filozofia autentyczna jest więc funkcją autentycznej egzystencji, tzn. takiej, którą posiada człowiek „strzegący" prawdy o skończoności Bytu i swoim śmiercią ograniczonym bytowaniu. W zwrocie pełnym ewangelicznego uroku myśliciel niemiecki nazywa (nazywanie jest czynnością poety!) człowieka autentycznego pasterzem Bytu, podkreślając jego wyjątkową misję wobec Prawdy.

Tymczasem metafizyka jest wyrazem egzystencji „wykorzenionej" z Bytu, zwróconej wyłącznie ku temu, co bytuje. Mając po-

czątkowo dość wyraźny charakter realistyczny zmierza jednak nieuchronnie ku przesadnemu a nawet skrajnemu przypisaniu podmiotowi poznawczemu podstawowego znaczenia bytowego. W ten sposób ujawnia się w pełni nieautentyczność egzystencji człowieka, któremu obce jest doświadczenie ontologicznego prymatu Bytu i świadomość roli „strażnika" Prawdy, którą winien pełnić.

Dasein oznacza sposób bytowania takiego bytu, który pełni rolę „ośrodka" *(Da)*, w którym Byt *(Sein)* „ujawnia się" *par excellence*. Tłumacząc *Dasein* przez „byt ludzki" w zasadzie zaprzepaszcza się bogactwo znaczeniowe terminu niemieckiego. To prawda, że *Dasein* oznacza na ogół w systemie Heideggera byt ludzki, znaczeniem zdaje się jednak, zwłaszcza w późniejszych dziełach filozofa, przekraczać to antropologiczne rozumienie. Zresztą i w takim zakresie posiada, nawet niezależnie od akcentowania tego przez oddzielenie *Da* od *Sein (Da-sein)*, sens bardziej konkretny niż dość abstrakcyjny termin „byt ludzki". Czy istnieje jednak adekwatny odpowiednik terminu *Dasein* w języku polskim? (Tłumacze angielscy oddają *Dasein* przez *There-being*, francuscy natomiast przez *être-là*, termin *Da-sein* przez *être-le-là.)* Wydaje się, że funkcję informowania o jego bogatym znaczeniu musi przejąć komentarz interpretacyjny.

Powróćmy jednak do problemu metafizyki. Cóż znaczy postulat jej „przezwyciężenia" *(Überwindung)*, skoro jeszcze w tłumaczonym odczycie *Co to jest metafizyka?* uważa ją Heidegger za naukę podstawową?

Uniwersalny charakter jego dorobku naukowego płynie przede wszystkim z bogatego doświadczenia historyka filozofii. Metoda historycznego podejścia do podstawowych problemów filozoficznych pozwoliła Heideggerowi napisać szereg inspirujących, acz kontrowersyjnych studiów nad tekstami myślicieli tej miary, co Platon, Arystoteles, Kant, Hegel i Nietzsche. Jednakże studia historyczne nie mogą zastąpić systematycznych, przedsiębranych z rozmaitych punktów widzenia, analiz poszczególnych zagadnień naukowych. Heidegger błąd tu popełnił, przynajmniej częściowo. Historyczne postacie metafizyki uznał za metafizykę jako taką, nie zdając sobie sprawy z absurdalności postulatu jej „przezwyciężenia" przez bardziej podstawowe poznanie rzeczywistości. Jeżeli metafizyka jest nauką badającą ostateczne, najgłębsze racje bytowania, czym ma być poznanie rzeczywistości ją „przezwyciężające"? Nieprawdą jest, że zakres przedmiotu metafizyki musi się ograniczać do tego, co bytuje, pozostawiając jego rację — Byt poza kręgiem swoich badań. Warunek taki nie jest uzasadniony naturą metafizyki. Heidegger popełnił jednak błąd również jako historyk filozofii. Co najmniej w systemie Tomasza z Akwinu spotykamy

się z analizami elementów wewnątrzbytowych (np. wyróżnienie istoty i istnienia w bycie przygodnym), traktowanych nie jako to, co bytuje, z których jeden (istnienie) pełni rolę ostatecznie uzasadniającą bytowanie. Pewne kluczowe pojęcia, utworzone przez Heideggera (np. pojęcie różnicy ontologicznej — czyli różnicy między tym, co bytuje a Bytem), są z powodzeniem wprowadzane — *mutatis mutandis* — do metafizyki tomistycznej, oczyszczając ją ze skażeń suarezjańsko-wolffiańskich (por. prace Cornelio Fabro, a także autorów neoscholastycznych, ale nie tomistów, J. Lotza i E. Coretha).

Bądźmy jednak sprawiedliwi wobec myśli Heideggera. Jego krytykę metafizyki trzeba rozumieć w kontekście bardzo złożonego problemu specyfiki poznania metafizycznego. Już w odczycie *Co to jest metafizyka?* myśliciel niemiecki odcina się od rozumienia filozofii jako nauki jednoznacznie pojętej wespół z dyscyplinami przyrodniczo-humanistycznymi. Nie tylko jej przedmiot — Byt jako taki, ale i metoda, oparta na całościowym doświadczeniu rzeczywistości, są wyjątkowe i jedyne. To angażujące całą bytowość człowieka doświadczanie Bytu nazywa Heidegger „myśleniem" *(Denken)*. Pomijając jego analizę ontologiczną pytamy się o formy przybliżonego sprawozdania z danych tego jedynego w swoim rodzaju doświadczenia. Heidegger nie widzi ich w systematycznym poznaniu naukowym. Doświadczenie Bytu zawarte jest raczej w poezji, a zwłaszcza w jej specjalnym rodzaju, w tzw. poezji metafizycznej (np. Hölderlina lub Rilkego). Myśliciel niemiecki sądzi, że autentyczny opis i wyraz doświadczenia Bytu, przybierającego wówczas charakter tego, co Święte, mieści się w twórczości poetyckiej z jej bogatą metaforyką i zmysłem konkretu (jakże przydatną okazałaby się wówczas epistemologia twórczości artystycznej!). Zadaniem filozofa jest baczne zwrócenie uwagi na poetyckie doświadczenie i jego opracowanie w kontekście pewnych pojęć i twierdzeń ogólnych (dostarcza ich np. filozofia samego Heideggera). Jeżeli filozof niemiecki umniejsza znaczenie logiki w rozwiązywaniu problemów filozoficznych, czyni to właściwie nie w tym celu, by odrzucić pierwsze prawa myśli, ale by stwierdzić, że Byt jest Logosem *par excellence*. Znaczy to chyba, że nie myśl i jej prawa, ale doświadczenie Bytu winno stanowić źródło autentycznej filozofii. Ta intencja Heideggera, by pozostawać „wiernym" rzeczywistości w swoim filozofowaniu, spotka się z aprobatą każdego filozofa-realisty. Jednakże niepokojący jest, naszym zdaniem, ów sposób przeciwstawienia myśli Bytowi. W tym zbyt mocnym skontrastowaniu Bytu i myśli z podtekstowym twierdzeniem o swoistym „niedopasowaniu" logicznej myśli do rzeczywistości mieści się źródło, dla wielu bardzo pociągającego

emocjonalizmu, wyrażanego przez filozofa z Fryburga w jego poglądach teoriopoznawczych i metodologicznych. Jeżeli nie uzna się zasady, że to intelekt, nie zaś zmysły lub uczucia itp. „odczytuje" w rzeczywistości jej podstawowe elementy i ostateczne prawa, wówczas trzeba zrezygnować z uprawiania metafizyki, maksymalistycznie pojętej, jako nauki. (Pomijamy tutaj dyskusyjny problem pojęć ogólnych i analogicznych, analogii transcendentalnej, metaforycznej itd.). Metafizyka w jej klasycznym rozumieniu była i stara się być nadal nauką. Wydaje się, że Heidegger uświadomił sobie tę prawdę, a będąc przekonany, że podstawowe poznanie rzeczywistości nie może być ujęte w żadną postać naukową, ogłosił postulat „przezwyciężenia" metafizyki. Ten postulat może być groźny dla wielu jej postaci. Lecz przez tych, którzy podejmują trud budowania realistycznej metafizyki jako nauki, może być pojęty jako wezwanie do coraz precyzyjniejszych, spełniających postulaty współcześnie pojętej roboty naukowej, ujęć problemów filozoficznych i ich rozwiązań.

Ks. Andrzej Wawrzyniak

JACEK ŁUKASIEWICZ

IMPULS ETYCZNY I PRZYSTOSOWANIE

W CZASIE wojny i zaraz po wojnie bardzo wyraziście stanęły przed debiutującymi pisarzami polskimi pytania: jak pisać, aby nie szkodzić?, jak pisać, aby nie kłamać?, jak pisać, aby się nie ośmieszyć mówiąc rzeczy na nic nikomu niepotrzebne? Nie były to oczywiście pytania nowe, ale debiutantom tamtego okresu wydały się szczególnie zasadnicze. Wojna stała się impulsem skłaniającym poetów do pilniejszego niż dawniej przyglądania się swej sztuce w kategoriach etycznych. Przekonano się naocznie, że sztuka głosząca idee szkodliwe może dopomóc do powstania i rozprzestrzeniania się zbrodni, a potem już żaden artysta owej zbrodni nie powstrzyma; zbrodnia bowiem, dysponująca siłą, zadławi artystę, zanim ten się odezwie. Przekonano się również, że sztuka — nawet ta humanitarna i wnikliwa psychologicznie — kłamała o człowieku. Człowiek bowiem w zbiorowych sytuacjach granicznych, aranżowanych w czasie tej wojny nader często, zachowywał się zgoła inaczej niż oczekiwano, dostrzegał gwałtownie pozorność wielu wszczepionych mu przez sztukę prawd. Przekonano się, że całe ogromne obszary sztuki, poezji zwłaszcza, zajmowały się w gruncie rzeczy zdobieniem, przybieraniem maskaradowych kostiumów i teraz właśnie gruntownie się ośmieszyły. Nie szkodzić, nie ośmieszać się, być bardzo ostrożnym, nie powracać do nieuzasadnionego poczucia przewagi nad słowem i światem, do dawnej naiwnej śmiałości poetyckiej — to był właśnie ów impuls, owo ostrzeżenie postawione poezji przez drugą wojnę światową.

Poeci zachowywali się różnie: nawiązywali do wielkich naszych romantyków, stosowali ascezę środków, znajdowali ucieczkę w realizmie socjalistycznym, starali się zachować dystans wewnętrzny, lub też przystępowali do żmudnej rekonstrukcji języka poezji, aby odpowiadał nowym potrzebom. Wszystko to mniej lub bardziej konsekwetnie czynili powodowani impulsem etycznym danym przez wojnę. Impuls ten wszystkie powojenne generacje poetyckie i „jednostki pokoleniowe" do dziś odczuwają jako żywotny. Do dziś odwołują się do tego okresu, kiedy bardziej niż kiedykolwiek

chciano świadczyć osobistym przeżyciem i odrzucano kostiumy. Poduczeni przez okres późniejszy nauczyli się szkodliwości fanatyzmu. Doświadczając prądów przebiegających przez stechnokratyzowany i zurbanizowany świat, stale stojąc przed Możliwością nuklearną, poznali coraz lepiej ułudę i kłamliwość formułek, próbujących ująć współczesnego nader często wyobcowanego i sfrustrowanego człowieka w harmonię nieistniejącej sielanki. Zwodzeni przez różne Arkadie i sztuczne ozdóbki, przez pompierski deklaratywizm, przez wulgarny klasycyzm, przez antyhumanistyczny estetyzm (gdzie więcej ceniono ozdóbki sztuki od drugiego człowieka) nauczyli strzec się śmieszności. Jakże często (jak np. Różewicz) przezwyciężano niewiarę w sens sztuki we współczesnym świecie, aby pisać mimo wszystko, by nie zatracać ciągłości, przenieść przez tę epokę nieustabilizowaną, (gdzie nawet nie dostrzegali „dna" moralnego) dawny prosty humanizm w swych wierszach. Jakże cudacznie wyglądają w tym świetle: poczucie przewagi, pewność siebie i wieszczowatość dawnych poetów. Jeszcze zabawniej wyglądają zaś te cechy u poetów nowych. Impuls drugiej wojny światowej trwający i aktualny do tej pory jest — przynajmniej dla polskich poetów — bezlitosny.

Kiedy piszemy o poezji współczesnej, musimy o tym pamiętać. Musimy jednak pamiętać także, że obok owego danego przez wojnę i stale żywotnego impulsu, wzmagającego czujność i niepokój, istnieje — zwłaszcza w ostatnim okresie — potrzeba przystosowania się, odczuwana także przez poetów. Przystosowanie stanowi proces trudny i skomplikowany. Łączy się tu rozumienie nowej roli sztuki, poczucie współodpowiedzialności artysty za sprawy publiczne, chęć określenia swego miejsca w nowym kształtującym się społeczeństwie (a szczególnie w tej jego warstwie, którą niezbyt dobrze nazywa się nową inteligencją, a którą Józef Chałasiński nazwał „nową warstwą ludzi oświeconych") z presją „małej stabilizacji". Przez „małą stabilizację" (termin wzięty z tytułu sztuki Różewicza) rozumiemy zwykle wygodną skromność poprzestawania na niewielkim, lecz żyznym własnym ogródku, pewne znieczulenie moralne, potulność i uległość, poddawanie się miałkości spraw codziennych, zwężenie horyzontów intelektualnych, swoiste „zdrobnomieszczanienie" (tak pojęte „przystosowanie" bywa też jednym ze znaczeń nadawanych w publicystyce mało ostremu terminowi „zaangażowanie"). Ma ono swoje dobre i złe strony, jest procesem obecnie trwającym, nie posiadającym jeszcze — przynajmniej w ambitniejszej literaturze — gotowych formuł i konkluzyj.

Chciałbym na kilku przykładach określić niektóre symptomy przystosowania w młodszej literaturze, a zwłaszcza w poezji.

Przykłady owe wydają mi się charakterystyczne, aczkolwiek Zdaję sobie sprawę, że pisząc o „tutaj i teraz" naszej poezji, możemy jedynie przewidywać znaczenie utworów. Nie wiemy jednak — nigdy nie wiemy — jakiego sensu nabiorą one w przyszłości, do jakiej całości zmierzają. Stanowią przed nami tylko pewien układ linii krzywych. Coś między nimi napisano; nie potrafimy tego dokładnie odczytać. Działalność artystyczna — zwłaszcza w tak delikatnej i spontanicznej w istocie dziedzinie, jaką jest poezja liryczna — nie może być oceniana, jeśli widzimy ją tylko aktualnie. (Najwspanialsze jest stanowisko historyka literatury, który zresztą najczęściej wymiguje się od oceny). Gdy nie mamy dystansu, możemy jedynie wysuwać bardzo nieostrożne hipotezy, wskazywać tropy, które najprawdopodobniej okażą się mylne. A przecież trzeba tak czynić. Poezja bywa dla uważnego czytelnika dobrym zwierciadłem procesów szerszych; aby móc się przejrzeć w takim zwierciadle, trzeba umieć na chwilę powstrzymać jej płynność. Gdy chodzi o utwory pisane aktualnie, nie mamy żadnych gotowych układów odniesienia i właściwie powinniśmy być aż tak bardzo ostrożni, że zwalnia nas to w ogóle od obowiązku ostrożności.

Zajmę się więc kolejno: nawiązywaniem przez poetów 56 do motywów z historii i do tradycji literackiej, sprawą „wulgarnego klasycyzmu" i sytuacją najmłodszych roczników poetów. Trzy te przykłady-zagadnienia powinny na razie wystarczyć do refleksji nad procesem przystosowania zachodzącym w młodej literaturze [1].

2

Młodzi z „pokolenia 56" doszli do głosu na fali polskiego Października. Wtedy poznali swoje znaczenie. Jak zwykle w gorących i rewolucyjnych momentach pełnej społecznej mobilizacji potrzebna była także poezja awangardowa. Choćby mimo woli musiała ona współpracować z aktualnością. Nawet najbardziej oderwane pozornie eksperymenty leksykalne stawały się reakcją na schematyzm, były manifestacją swobody. Okres ten jednak minął, musiał zresztą minąć. Poeci znaleźli się sam na sam ze swoimi problemami metafizycznymi, obsesjami, z ich (i niewielu poza nimi) odchodzącą sprawą przemian w języku nowoczesnej liryki. Nadeszła stabilizacja, pozostało niejasne poczucie mniejszej przydatności i dla wielu konieczność rzeczywistej głębszej refleksji nad okresem historycznym, w którym im żyć wypadło. Naturalnym stało się poszukiwanie szerszego tła, sięgnięcie głębiej w hi-

[1] Proces ten widoczny jest także w prozie, gdzie jego symptomem bywa dość dokładnie opisany, głównie przez Tomasza Burka tzw. „mały realizm".

storię, której przedłużeniem jest współczesność, i w tradycję literacką, której przedłużeniem jest współczesna literatura. Sięgając w głąb można też było, poprzez badanie roli literatury w innych epokach, sprawdzić i odnaleźć swoją własną pozycję we współczesności. Młoda poezja, która dotychczas żyła programowo tylko „tutaj i teraz", lub — co najwyżej — tak świeżym dniem wczorajszym, że można go było nazwać także dniem dzisiejszym, została zmuszona do umiejscowienia się w kręgu szerokiej kulturowej i historycznej tradycji.

Młodzi, zwracając się ku przeszłości, musieli spotkać się z twórczością starszego pokolenia, dla którego licznych przedstawicieli historia należała już do centralnych treści poezji. Oto jak pisali o historii i jakie wyciągali aktualnie wnioski starsi mistrzowie:

Pierwszy:

„Doświadczony przez lata i przez tę aż nazbyt
powszechną historię,
Nie zrobię nawet półobrotu ręką,
Nie dam ani jednego włosa, ani jednego paznokcia,
Niech się beze mnie dzieją te straszliwe dzieje,
Niech się powtarza to, co Tukidydes
Ujrzał na uczcie podczas dżumy peloponeskiej".

(Jastrun)

Drugi:

„Na próżno teraz w jesiennej zawiei
Szukać nadziei, pomocy i schronu.
Odnajdziesz krzesło skrwawionego tronu,

Ślad stóp na piasku cmentarnej alei,
Opustoszały cokół Galatei
I kwiaty zwiędłe u brzegów Awonu".

(Słonimski)

Gorzkie słowa Jastruna i Słonimskiego stały się dobrym ostrzeżeniem. Nie można jednak było się z nimi pogodzić. Nie po beznadziejność skierowano się ku przeszłości. Przeciwnie — młodsi poeci pragnęli właśnie w oparciu o historię zbudować sobie współczesną sytuację. Nie chcieli „ekstazy", poezję pragnęli traktować funkcjonalnie. Przedsiębiorąc wędrówki w przeszłość, spodziewali się nieraz znaleźć tam właśnie maski, dokładnie zdjęte z własnych twarzy — spodziewali się znaleźć samych siebie. Każdy zresztą szedł własną drogą i pochopna generalizacja zaciemniałaby tylko znaczenie tych wędrówek dla każdego z nich. Przyjrzyjmy

się kilku wycieczkom w przeszłość: Ernesta Brylla, Stanisława Grochowiaka a także innej nieco Jarosława Marka Rymkiewicza. Pobieżnie przynajmniej zapoznajmy się z niektórymi motywami i niektórymi punktami dojścia.

Ernest Bryll w swojej publicystyce sformułował program „poezji obywatelskiej". Poeta nie może się zgodzić na miejsce poślednie. Pragnie się wypowiadać w życiu społecznym i chce, aby jego wypowiedzi na serio były brane pod uwagę. Przeciwstawia się zarówno anachronicznemu przerostowi znaczenia poety (profetyzmowi romantycznemu, „rządowi dusz") jak i ocenianiu go jako hetki pętelki, wydzielaniu mu własnych rejonów, traktowaniu po macoszemu w sprawach publicznych, uznawaniu za nieszkodliwego hobbystę.

„Tradycję — pisze — o ile pamiętam, mam za sobą. Wystarczy dobrze prześledzić najbardziej «normalny» i najpłodniejszy okres rozwoju poezji polskiej od Reya do początków XVII wieku. Najpierwsze nasze dramaty były dramatami o treści społecznej i politycznej. Najwięksi nasi poeci, jak Kochanowski, dyskutowali nie z pozycji proroków narzucających się niewczesnymi lamentami, ale w poczuciu prawa do dyskusji. Nic z krakania nad bliską upadku Sodomą w słynnym chórze z *Odprawy*, zapowiadającym relację z odbytych obrad sejmu trojańskiego. To dziwne nawet w dramacie, który opowiada o upadku Troi. Ale zważmy, że było to pisane i adresowane przez Kochanowskiego do ludzi na tyle mądrych, aby jeszcze w czas naprawić zarysowujące się fundamenty państwa".

Taką „obywatelską" pozycję można zajmować, jeśli się na wszystkie sprawy patrzy jasno, realistycznie i „normalnie". Wtedy poeta będzie traktowany poważnie, jeśli się normalnie kocha, smuci itd. i jeśli się to wyraża bez mistyfikacji. Kochanowski i tutaj może służyć za wzorzec:

„Kochał się, żenił, służył na dworze, znudziło mu się — wyjechał, gospodarował, niektórych zaszczytów nie przyjął, bo były zupełnie nieopłacalne. Kochanowski też się mylił, optował za Walezym, ale skala jego pomyłek udowadnia wyraźnie wyższość czasów, kiedy poezja nie jest budowana przez wygnanych proroków. A poza tym — wracając do jego liryki — jak nie przybierał pozy w służbie obywatelskiej, tak i kochał się zwyczajnie, nie płodząc miłych, ale jakże fałszywych wierszy do dziewczynki kilkunastoletniej, raz widzianej. Pisał o swoim życiu i nie było w nim dwoistości".

Należy także skroplić mgłę, jaką jest poezja obracająca się w niewymiernych rejonach metafizyki i, pisząc o historii, pisać o wymierności historycznej i wymierności psychologicznej. Starać się obiektywizować:

„Nie zawsze jestem w stanie (pomimo wszystkich przeciwności) utrzymać się w jednolitym tonie. I wtedy właśnie czuję, jak bardzo przydałaby mi się poza pozwalająca wierzyć, że jestem obiektem sporu pomiędzy Najwyższym Dobrem i Najwyższym Złem. To naturalne pragnienie w chwili, kiedy walczy się z rozlazłą, nie mającą ani złych, ani dobrych kształtów magmą. Z atmosferą, atmosferką, mgłą. A do mgły trudno recytować nawet utwory klasy *Odprawy posłów greckich*. Wtedy najłatwiej udawać, że to Grand Guignol i żarciki"[2].

Stanowisko właściwie jasne. Znormalnieć, znormalnieć i stać się przez to partnerem działacza-polityka. Metafizyka obca jest realistom i ludziom czynu[3].

Trzeba stworzyć atmosferę, w której nie obawiając się służalstwa i konformizmu, można by postępować roztropnie, dobrze radzić, ale też własną chytrością wywinąć się chytrości współczesnej historii, „myśleć wolno i ciosy dokładnie obliczać". Bryll odwołuje się do tradycji renesansowej, a za tematy swych wierszy bierze motywy historyczne. Nie jest to jednak historia widziana przez okulary estety, a także nie jest to historia widziana w ostatecznych kategoriach moralnych: Zła i Dobra. Wchodzi w środek przywołanej lub kreowanej sytuacji i stara się ową sytuację wykorzystać dla siebie. Wchodzi w skórę plebejusza. Plebejuszowi nie pierwszyzna poznawać na własnej skórze prawa politycznej dialektyki. Był bity, nagradzany, wieszany i poniewierany. Patrząc od strony plebejusza, patrzy się od strony praktycznej. On jest Marchołtem współrządzącym z królem Salomonem. Źle się czuje w świecie wyidealizowanym, w intelektualnym salonie:

„I tak od wieków kłamią o Grecji zbielałej,
wykwintnej jak meander platońskiej dysputy (...)
— Ani tu smrodu wątroby — sęp skromnie
jak stara panna szczypie Prometeja"[4].

Plebejusz potrafi zrozumieć także swoją rolę, gdy go zapraszają na krwawe widowiska. W amfiteatrze wie, że może znaleźć się na arenie; będąc zaś na arenie rozszarpywany, wie, że się przeliczył w rachunku; gdyby był bowiem rozważny i cios „dokładnie obli-

---

[2] *Poeci o sobie: Ernest Bryll* („Współczesność", nr 6, 1963 r.).

[3] Obca im też jest atmosfera współczesnej „cyganerii", cała otoczka złożona z ludzi nisko stojących na społecznej drabinie, wątpliwych mistyfikatorów, nieudaczników, mitomanów. Oni najczęściej tworzą „atmosferkę", oddzielającą obywatelskiego poetę od męża stanu, z którym można by rozmawiać tak jak z władcami renesansowymi gawędził sobie Kochanowski i inni ówcześni literaci.

[4] Ernest Bryll, *Twarz nie odsłonięta*. Warszawa 1963, s. 23.

czył", klaskałby teraz w amfiteatrze. Taką to zajmuje pozycję Ernest Bryll, kreując swoje historyczne sceny, soczyście (trzeba przyznać) je stylizując. Motto daje z Szekspira, słowa Hastingsa w *Ryszardzie III*. Fabułę stylizuje podobnie, jak stylizował Mickiewicz swoje bajki.

Mówi Hastings:

„Nieprzyjaciele moi giną dzisiaj,
A jam szczęśliwy, jak nie byłem nigdy".

Mówią poplecznicy:

„— Ależ to grudzień, trzebaż kropić w grudzień
do szaraków, by śrutem dobry rok obudzić —
tak powiada gospodarz. Jego posłuchamy,
on znawca. I na znawcy dłonie poczekamy
aż zacisną nam wokół szyi order.
Trochę ciasno.
jest w tej dostojnej krajce. Grube żyły
drżą — jakby szorstkość pętli zobaczyły...
Już zipiemy jak szarak, pod serdecznym bokiem
— gdzie dynda drugi order — czujemy posokę...
Ni grdyką ruszyć, ni pasztetu mlasnąć
— jak szarak nie zdążymy teraz chwili zasnąć
czekając na nagonkę wywalonym okiem.
Na psów szczekanie — jak mówi gospodarz —
Nad wszelką filozofię trafne i głębokie" [5].

„Śniadanie z orderami" bywa niebezpieczne. Nieraz bardzo niebezpieczne. Czyż jednak nie należy podejmować niebezpiecznych przedsięwzięć? (rozwińmy ten wiersz już nie na rachunek autora, gdyż nic nas do tego nie upoważnia), czyż pamiętając o niebezpieczeństwie orderów, winniśmy się uchylać od ich przyjmowania? Czyż nie lepiej, mając order na szyi być z niego zasłużenie dumnym, a jednocześnie gotowym do zagrania na nosie każdemu, kto pragnąłby nas przy pomocy takiego orderu udusić.

Zajmując takie obywatelskie stanowisko poeta korzysta podwójnie: bierze udział w pasjonującej przygodzie historyczno-politycznej, dowartościowuje swą pozycję w ogólnie akceptowanej strukturze społecznej. Swoją twórczością przeczy pesymistycznym rozważaniom o współczesnym kryzysie istnienia poezji. Równocześnie jednak w formie swych utworów nie wychodzi poza krąg stylizacji, która — mimo całej swej soczystości — trąci mocno re-

---

[5] Ernest Bryll, *Śniadanie z orderami*, w „Twórczości" nr 12, 1964 s. 65 i n.

toryką. Oddzielenie podmiotu od przedmiotu w wierszu[6] nastąpiło za cenę wyzbycia się świadomej introspekcji, zrezygnowania z ogólnych kategorii moralnych i problemów metafiycznych za cenę obojętności na współczesne nerwice. Można było za to jasno i uczciwie zająć stanowisko współodpowiedzialnego za sytuację zewnętrzną plebejusza — poety — obywatela.

Inaczej, w sposób o wiele bardziej skomplikowany, objawiają się motywy historyczne w ostatnim tomie Stanisława Grochowiaka *Agresty*, a szczególnie w poświęconych historii *Sonetach brązowych*. Obiektywizacja w tych wierszach nie może być dokonywana z pozycji braku świadomej introspekcji i zlekceważenia problemów metafizycznych. Poezja Grochowiaka żyje bowiem tymi sprawami. Podstawowe sytuacje „zaplątania" i „kostnienia", wszystkie przypisane im obrazy wskazują, że dla poety najważniejsze jest własne umieranie, powolne zamieranie części ciała i części osobowości („kostnienie"), a jednocześnie stała walka („wyplątywanie") ze światem przedmiotów, które kiedyś były „czyste i szlachetne", a obecnie zdradziły. Wokół tych dwu podstawowych sytuacji toczy się dyskusja. Walka z martwiejącym światem o swoją tożsamość, walka ze światem, który jest równocześnie wewnętrzny i zewnętrzny całkowicie zaabsorbowała poetę[7]. Walka ta jednak jest siłą rzeczy walką o obiektywizację, o znajdowanie układów odniesienia dla własnych męczących problemów psychologicznych i egzystencjalnych. Jednym z takich układów odniesienia staje się historia polityczna i historia literatury.

Najpierw jednak szukał Grochowiak oparcia w codzienności. Przybliżeniem się do codzienności, do cierpień i do miłości zwykłych ludzi motywował swoją estetykę brzydoty, swój (tak atakowany przez Przybosia) „turpizm". „Bliżej codzienności" było dla niego zawsze równoznaczne z „bliżej cielesności": bliżej chudych i brzydkich kobiet, cielesnej miłości, brudnych nóg (męstwo było dlań: „Mądrością smutną jak chłop myjący nogi przed wędrówką w szpital"). W tej codzienności, jej pozornej brzydocie szukał afirmacji świata zewnętrznego, ale także ona dostarczała powodów do buntu w imieniu swej nędzy. Poprzez cielesność tej codzienności (eksponowaną w warstwie obrazowej) znajdował tak mu po-

---

[6] Ta daleko posunięta „obiektywizacja" (chwalona przez krytyków, zwłaszcza przez Juliana Rogozińskiego) grozi wierszom Brylla niebezpieczeństwem przemienienia się w publicystykę. Czynnik subiektywny w wierszu lirycznym (a takimi są z reguły wiersze współczesne) skazuje na „odsłanianie twarzy", przynajmniej częściowe. Czytelnika w wierszach współczesnych interesuje skomplikowana szczerość a nawet pewien ekshibicjonizm autora.

[7] Te podstawowe sytuacje w *Agrestach* starałem się dokładniej omówić w recenzji z tego tomu, drukowanej w „Więzi' (nr 1, 1964, 91—97).

trzebny korelat zewnętrzny dla własnego buntu egzystencjalnego. Mógł uczestniczyć w cudzych troskach, na tym uczestnictwie fundować społeczną rolę poety, a jednocześnie znajdować łączność między biedą i cielesnością innych ludzi a własną, hermetycznie własną, sytuacją „kostnienia". Nigdy nie było mu obce dążenie do reprezentatywności.

Tym uczestnictwem w codzienności ludzi współczesnych motywował swe prawa — także jako poety — do uczestniczenia w życiu publicznym. Była to jednak wątła motywacja. Następował rozziew między autointerpretacjami a praktyką poetycką [8]. Narzucała się sprzeczność między potrzebą ogarnięcia spraw społecznych i ogólnych a kameralnością i egocentryzmem własnej poezji. Historia stanowiła więc dla tej poezji rzeczywistą i wartościową płaszczyznę odniesienia. W jej perspektywie — w perspektywie szeroko pojętej tradycji — można lepiej zobaczyć i zobiektywizować sytuację „zaplątanego" tutaj i teraz poety. Kwiatkowski nazwał Grochowiaka „synkretycznym indywidualistą" [9]. Oznacza to według definicji tego krytyka, że będąc indywidualistą w swym buncie i swej grotesce, Grochowiak „traktuje historię literatury jako zbiór poetyckich elementów, jako materiał podatny do tworzenia nowych kombinacji estetycznych". Chłonny jest więc na tradycję i nic dziwnego, że w pewnym momencie zaczął szukać nowych uzasadnień dla istniejących już związków. Recenzując tom Artura Międzyrzeckiego *Poezja dzisiaj* został oczarowany prezentowanymi tam elementami klasycyzmu.

„Powodowane bowiem emocją — pisze Grochowiak — a potem już przyobleczone w martwą literę, zerwanie nici z wielką tradycją poezji wszystkich czasów musi wieść do zerwania więzi z człowiekiem w jego pełni, do zredukowania obrazu człowieka, do amputacji tych dziedzin ludzkiej mentalności, które przekazywane są z pokolenia w pokolenie — i które dzięki temu nie wydają się być mniej ważne. Tymczasem wolność poetycka to wolność wyboru własnego kształtu humanizmu, nie narzucanego przez takie czy inne rygory doktrynerów wszelkiego rodzaju, ale wynikłego z odwiecznych i stale się aktualizujących zagadnień kultury ludzkiej" [10].

Historia literatury daje więc poecie „wolność wyboru własnego kształtu humanizmu". Umożliwia przez to osiągnięcie pewnego stopnia wolności wewnętrznej, pozwala wybierać w różnych możliwościach ustosunkowania się do zjawisk społecznych. Poczucie

---

8 Por. charakterystyczne wyznania w polemizującym z Przybosiem artykule *Turpizm, realizm, mistycyzm* („Współczesność" nr 2, 1963 r.).

9 Jerzy Kwiatkowski, *Klucze do wyobraźni*, Kraków 1964, s. 207 i n.

10 Stanisław Grochowiak, *Ciągłość — nie manifest* („Kultura" nr 26, 1964 r.).

ciągłości dziejów i znajomość konsekwencji historycznych jest niezbędna także na gruncie pozaliterackim. Pozwala realistyczniej spojrzeć na zagadnienia polityczne, przymierzyć je do starych stylów, wplatać w istniejące konwencje historyczne i historycznoliterackie, sprawdzać, o ile się w nich mieszczą. Grochowiak czyni takie zabiegi w wierszach i w dramacie (*Król IV*). Są one potrzebne i niemal praktycznie użyteczne, dają również prawo do istotnego uczestniczenia w życiu publicznym.

„Wolność wyboru własnego kształtu humanizmu", dawana przez historię, dotyczy także życia publicznego. Grochowiak pisze nawet w dalszym ciągu cytowanego wyżej tekstu:

„Ta postawa pokory, a równocześnie dumy z tego, czego ludzkość już dokonała, wydaje się dzisiaj o tyle aktualna, o ile nie jest tylko sprawą poezji. Wydaje mi się rzeczą wielce znamienną i pocieszającą, że książka Artura Międzyrzeckiego — jak już wspominałem, nie pozbawiona znamion »literatury specjalistycznej« — może dostarczyć materiału do przemyśleń również i ludziom od literatury pozornie dalekim".

Takie były niektóre drogi dojścia i werbalne uzasadnienia podjęcia motywów historycznych w *Sonetach*. Zanim zacznie działać obraz, zanim zacznie dziać się w obrazie i w metaforze, wszystko jest logiczne i nawet na chłodno (taktycznie niemal) wyrozumowane, jak wstęp do programu teatralnego. Sztuka zaczyna się dopiero, gdy na scenie wiersza padnie pytanie: „Cóż jest historia?".

„Bo cóż historia, jak nie rozgrzeszenie?
Miecz niegdyś nagi, teraz ma posturę
Kogoś świętego. Ma i skrzydła, które
Wznoszą go nieco nad spękaną ziemię...

A kto zgwałconych zna wniebowstąpienie,
Tych znowu pędzla i zachwytu córek?
Każda złożona na osobną chmurę
Rzęsą zawadza o chłodne przestrzenie".

(*Kamienne*)

„Cóż jest historia? Czy iść w nią jak w salon?
(Tu cesarz siedzi... Tam na klawesynie
Jego Wstydliwa splata pięciolinie
W mysi warkoczyk...). Więc jeśli jak w salon,

To ile gromnic — niech jakie się palą?
Czy żywym w górze, czy martwym w dolinie,

Czy może temu, co w zdumieniu ginie,
Bo tną go właśnie, a miał być ocalon?"

(Gość)

„Więc w śmiech się uciec? Gonią na bawołach,
W przyłbice twarze związali jak w kamień,
I to co ujrzysz, to następowanie
Ściany, gdzie tylko u zwierząt są czoła.

Wreszcie wytropią. Zamkną cię dokoła,
Poczujesz żeber wątłych szalowanie,
I śmiech powróci: że liczyłeś na nie,
Jak Bóg naiwny — na klatkę kościoła".

(Bawoły)

„— Badaj popioły! Czym badasz?
— Celsjuszem!
— Więc badaj palcem, a lepiej: wargami.
Słońce?
— Gorące!... Miękkie jak aksamit...
— Widać, trafiłeś na królewską duszę".

(Faust)

Tak wyglądają wstępy do kilku sonetów: przywołanie dawnych obrazowań, dawnych przerzutni, kunsztownej instrumentacji głoskowej. Wejście do nieba historii jest wstąpieniem do sztucznego raju sztuki. Zestawienie fragmentów paru sonetów pokazuje jego różnorodność, synkretyzm. Jesteśmy jak we Wnętrzu dramatu Wyspiańskiego, gdzie obok koronacyjnego miecza mamy „ziemię spękaną" jak stare malowidło. Nad nami jest sklepienie z barokowym freskiem, na którym wyobrażone są obłoki, gdzie spoczywają pomiędzy błękitem a błękitem „pędzla i zachwytu córki". A znów wstęp do *Gościa* zwraca naszą uwagę na siedemnastowieczny obraz olejny szkoły niemieckiej, lubującej się w tematach muzycznych (może to być zresztą obraz wcześniejszy). Wnętrze katedry, wprost z Wyspiańskiego wzięte, potwierdzają jeszcze „gromnice" i „marmury" i owa (jeśli bierzemy z osobna rekwizyty) „klatka kościoła". W *Fauście* odnajdujemy i groby królewskie, do których łatwo się dobrać przez sarkofagów „powłoki z marmurów". Wreszcie w przytoczonym cytacie z *Bawołów* obserwujemy napór owych rzeźb i malowideł, redukowanie się przestrzeni zewnętrznej, zmniejszenie się owej katedry do rozmiarów ciała, świątyni duszy — świątyni jak na ironię (prawdopodobnie zresztą na ironię) pełnej malunków, sarkofagów, marmurów, gobelinów, przyłbic, gromnic i mieczy.

Tak wygląda rekwizytornia *Sonetów brązowych*. Cytowaliśmy jednak wstępy do sonetów, a ze wstępów trudno poznać coś więcej nad rekwizytornię i ogólny klimat stylistyczny. *Przepisy* na klasyczny sonet dotyczą nie tylko układu rymów, obejmują także jego budowę wewnętrzną. I tak dwie pierwsze strofy mogą mieć charakter opisowy, tercyny zaś — refleksyjny bądź bezpośrednio opisowy. Grochowiak stosuje w swych sonetach zasadę kontrastów; sytuacja w tercynach bywa odwrotnością sytuacji pierwszych czterowierszów, nastrój zakończenia bywa odwrotnością nastroju początkowego. Zachowana zostaje przekorna równowaga. W *Sonetach brązowych* przeprowadzona została swoista „próba sił".

Grochowiak przywołuje dawne obrazy, stylizuje, kreuje, a jednocześnie dynamizuje, uwrażliwia na współczesność. Przeciwstawia ich zamkniętą godność, ich hieratyczność rozgrzeszającą („Bo cóż historia, jak nie rozgrzeszenie?"), ich styl odległy „codzienności" i cielesności, które jak wiemy posiadają w jego poezji zbliżoną do siebie wartość. W *Kamienieniu* obraz rozgrzeszonych rycerzy, czekających pod Giewontem, został zdynamizowany przez skierowanie światła na „golenie", na coś bardzo cielesnego („Ileż godności niosą ich golenie, gdy lamp sędziwych liże je poświata"). W *Męstwie* w świątyni-katedrze Wyspiańskiego wprowadzone są „magnezja", świeca „dymna", która jest równocześnie określeniem kopcącej gromnicy i świecy do tępienia insektów. Ona to „pęknie, marmury oparzy". W *Zębie* z sentymentalnego „sioła", „gotyckich malin", „krów dużych" i „chudych wróbli" (jest to jednocześnie aluzja do sentymentalizmu własnych dawniejszych wierszy) przechodzimy do opisu rwania zęba, bardzo po dziecinnemu, za pomocą nitki przywiązanej do klamki. Jest to „ząb ostatni" i znów w tym słowie „ząb" a więc w określeniu cielesnym ogniskują się znaczenia i klucze do odczytania wiersza. W *Powołaniu mieczy* historia zostaje przeciwstawiona codzienności, następuje barokowa konfrontacja prowadząca do zdemaskowania miecza w zetknięciu z ciałem, do zdemaskowania brązu w zetknięciu z mięsem:

„Krzyknij! Niech z ciemnych wykrotów wyfruną,
Niech się przeglądną w pospolitych rzeczach.
Miecze — cieknące, gdy ciała są twarde".

Tak więc sztuczny świat dawnej sztuki, jego pozorna hieratyczność łamie się w zetknięciu z codziennością i cielesnością. Gdyby jednak o to tylko chodziło, nie byłyby *Sonety brązowe* utworem intelektualnie skomplikowanym, ani nie mogłyby stanowić przykładu na szukanie w historii płaszczyzny porozumienia ze światem zewnętrznym, na której występuje dialektyka przystosowania.

Historia nie tylko jest pompatycznym fałszem, przeciw któremu buntuje się poeta korzystający zawsze z jej dziedzictwa, ale jednocześnie uznający wyłącznie wartość „tutaj i teraz". Ona osacza, pokazuje względność ironii i groteski, uczy korzystania z dóbr tego świata, uczy właśnie przystosowania, ukazuje całą trudność takiego przystosowania, całą małą skuteczność praktyczną ironii, „wysokiego śmiechu" *(Bawoły)*. W dawnych obrazach znaleźć można pouczenia o dzisiejszej nieprzydatności utopijnego maksymalizmu. W dawnych prochach znaleźć można „rozpacz", „mord" i inne „cienie zjawisk", znaleźć można składniki rewolucyjnego dynamitu, znaleźć można... Mówi Mefisto w sonecie *Faust:*

„Jest tyle w chemii, ile człowiek nie wie,
A chemia mówi prostą rzecz uczenie:
To jest w popiele, co stygnie u ciebie".

„Stygnięcie" jest tutaj synonimem „kamienienia", „kostnienia", „zamierania". Jest więc określeniem odnoszącym się do osobowości bohatera lirycznego. Podmiot liryczny znajduje w historii swoje przedłużenie, ona pozwala mu regenerować się psychicznie, wprowadzić ład w „plątaninę" przedmiotów. Pozwala w płaszczyźnie poezji i „kamienienie" i „zaplątanie" przezwyciężać.

W *Sonetach brązowych* synkretyzm rekwizytów podporządkowany jest dyscyplinie sonetu. Świat z katedry Wyspiańskiego, w którym ożywają stare obrazy, jest sztuczny i fałszywy, pompatyczny i hierarchiczny, skrywający swoją „cielesność" i swoją „codzienność", ale jednocześnie w obrazach tych trzeba się poruszać, aby nie być nękanym przez nagie obsesje, nagie niepokoje. Obrazy te, choć demaskowane i krytykowane, stanowią właściwy język dla poezji, stanowią jej oparcie i jej ratunek w świecie współczesnym i w indywidualnym wewnętrznym świecie podmiotu. Te właśnie odwołania mimo woli, czy może na skutek konsekwencji rozwoju poezji Grochowiaka, zespalają się w system, o którym krytyk mógł napisać: „Czy dużo wielbicieli Grochowiaka przypuszczało, czytając jeszcze nawet *Rozbieranie do snu*, że udowodni on, iż można być dzisiaj klasycystą niezgorszym od młodego Mickiewicza?" [11].

Porusza się Grochowiak w tej katedrze widzianej, a nawet osądzanej przez siebie, deformowanej groteską i ujmowanej ironią, ale porusza się wśród jej „marmurów", „gromnic", „szyszaków", obrazów o dawnej proweniencji, ujmowanych w dawne stylizacje. W tym kręgu historii, a lepiej może: historii literatury spodziewa się znaleźć „wolność wyboru własnego kształtu humanizmu", wy-

---

[11] Wiesław Paweł Szymański, *«Jak ostro całowany tasak» (o poezji Stanisława Grochowiaka)*, w „Ruchu Literackim", nr 3, 1964 r.

zwolenia spod determinant zewnętrznego życia publicznego i determinant własnych głębokich i dolegliwych obsesyj. Tylko tyle. Nic więcej.

Zagrano *Akropolis* w wielkiej inscenizacji Grotowskiego w „Teatrze Trzynastu Rzędów" bez kostiumu historycznego, ze złomem zamiast marmurów, z workami zamiast brokatów, z naturalistyczną obłąkaną, doprowadzoną do ostateczności, zamiast kobiet z pomników i kobiet z gobelinów. Przerastające ludzką wytrzymałość doświadczenia XX wieku gniotły w tym przedstawieniu wszelkie stylizacje, wszystkie niewzruszone zdawałoby się znaki zewnętrzne: obrazy, dykcję, gest wywołujący zadumę. W tamtym przedstawieniu doszedł do ostatnich konsekwencji impuls drugiej światowej drążący naszą poezję. Lecz wśród żelaznych rur i zgrzebnych worków nie można się porozumieć z ludźmi zajmującymi się bezpośrednio sprawami publicznymi, „od literatury pozornie dalekimi". Można natomiast znaleźć wspólny z nimi język, a nawet można dawać im nauki wśród tradycyjnego rekwizytu. Brokaty, marmury, miecze, świece i sceny rodzajowe w zacisznych ustroniach to są rzeczy i dzisiaj całkiem zrozumiałe i współcześnie można je znaleźć, i współcześnie więcej zaufania potrafi wzbudzić, kto przemawia skodyfikowanym językiem tradycji. Wśród żelaznych rur i zgrzebnych worków nie można dziś odnaleźć nawet „codzienności", pozostaje jedynie „cielesność". A w poezji Grochowiaka owa cielesność właśnie wymaga znalezienia przeciwwagi, by można było roztropnie działać we współczesnym świecie.

„Bo cóż historia, jak nie rozgrzeszenie?
Miecz niegdyś nagi, teraz ma posturę
kogoś świętego".

Wydaje się, a nawet niemal jest to pewne, że odwoływanie się do historii przez Jarosława Marka Rymkiewicza ma zupełnie inne przyczyny i inne skutki niż u każdego z omawianych wyżej poetów. Rymkiewicz jest określany przez krytykę (i sam się określa) jako przedstawiciel nowego klasycyzmu w poezji polskiej. Tradycję ujmuje dynamicznie, utwory przeszłości są utworami aktualnymi i utworami przyszłości. Sztuka to ciąg repetycji. U prawdziwego poety: „Ponowienie jest zawsze odkryciem, przypomnienie zawsze wynalazkiem. Aby to zrozumieć nie trzeba znać *Fedona*. Trzeba natomiast umieć czytać wiersze" [12].

Nowi klasycy Różewicza uznają za prostaka, sami poruszają się jedynie wśród archetypów, obrazów będących wytworami kolek-

[12] Jarosław Marek Rymkiewicz: *Czym jest klasycyzm*, we „Współczesności", nr 8, 1963.

tywnej świadomości. Rymkiewicz walczy z kolokwializmami, z owym — jak to nazywa „idiomem konwersacyjnym". Bardziej ceni *Zimę miejską* Mickiewicza od „Liryków lozańskich" tegoż poety. „Tutaj i teraz" jest dlań możliwe jeśli to będzie równocześnie „wszędzie i zawsze".

„Kolumb na tarasie
Gryzie orzeszki ziemne, przedrzeźnia królową,
Pisze testament, płacze i wysyła
Telegram do papieża. Pluje tytoniem i krwią, ostrzy
Noże, oblicza tantiemy w dolarach,
Rozmawia z ptakiem Gamma, w dzienniku podróży
Zapisuje sny: sen delfina, sen kolibra i
Sen admirała. Głaszcze psa, połyka
Miltown, i odpływa na Guanahani.
O świcie, przemoczony, wraca po koronę".

Dowiodę, mówi, że kłamie Seneka.
Zegary, mówi, niech czas przeszły liczą.
Czy wiecie, mówi, że zmarłem przed laty.
Dowiodę, mówi, że kula jest stożkiem.

Korzenie podrożały i nikt mu nie wierzy,
Choć skórę ma czerwoną i śpiewa jak Golfstrom.
Pod zamglonym księżycem płynie szkielet ptaka.
A po dniu śmierci dzień twoich narodzin" [13].

Jarosław Marek Rymkiewicz znalazł wnikliwego komentatora w teoretyku nowego klasycyzmu polskiego, jego krytyku i apologecie, Ryszardzie Przybylskim. Przybylski twierdzi, że Rymkiewicz nadmiernie zaufał Jungowi:

„Według Junga artysta, podobnie zresztą jak człowiek nerwowo chory, reprodukuje mity pochodzące z rytualnych doświadczeń prymitywnego człowieka. Czyni to niekiedy całkowicie świadomie, niekiedy zupełnie nieświadomie w tzw. procesie wizyjnym. Poeta jest dla Junga «człowiekiem kolektywnym, rozsadnikiem i matrycą nieświadomie aktywnej duszy ludzkości». Otóż takim «człowiekiem kolektywnym» jest narrator *Metafizyki. Eimi ho Bias. Io sono Dante. Jam jest Naborowski. Ich bin Goethe.* «Jestem Rymkiewicz». Koncepcja taka niszczy zupełnie pojęcie anachronizmu historycznego. Mickiewiczowi można było wypominać szyby w oknach domostw pogańskiej Litwy. U Rymkiewicza Kolumb z całą natu-

[13] Jarosław Marek Rymkiewicz, *Popołudnie Krzysztofa Kolumba*, w *Metafizyce*, Warszawa 1963, s. 21.

ralnością zażywa miltown. Jung wmawia mu bowiem, że — choćby i nieświadomie — jest on zawsze i wszędzie. Cała przeszłość, czy chce czy nie, kotłuje się pod jego czaszką. Jest on medium ducha ludzkości" [14].

Wiemy już, skąd się biorą anachronizmy w postępowaniu Kolumba. On nie tylko postępuje jakby żył w paru na raz epokach, on także „zapisuje sny" cudze, w dodatku sny ptaka, zwierzęcia i człowieka. Ma nie tylko świadomość różnych ludzi, ale jednocześnie rządzi ich podświadomością. Czyż jednak Kolumb jest sobą? Nie, on sam z kolei należy do świadomości i podświadomości innych, żyje w nich. Początek bowiem cytowanego utworu brzmi tak:

„Na co wicekról liczy, co wie młody Vasco,
O czym głodny wiatr śpiewa ponad mieliznami,
Kto śni się Izabelli?"

Czyż więc Kolumb — syntetyczny poeta, człowiek zbiorowy — jest realny? Gdzież jego indywidualność? W czym ją wyraża? Skąd wiemy, że on to jest on? Wiemy to po jego dziele. Rymkiewicz jest dobrym poetą. Narrator jego, aczkolwiek podszywa się pod innych, aczkolwiek udaje, że obojętne mu jest, czy coś wymyśla sam, czy też przejmuje od innych, czy tłumaczy to sam, czy też czerpie z cudzych — nieraz bardzo dawnych przekładów, przemawia do nas stylem jednolitym, przy pomocy zasobu obrazów, które świadczą o tej a nie innej wrażliwości, o takiej a nie innej wyobraźni, z takimi a nie innymi ograniczeniami — już nie mówię, że o takim a nie innym zasobie lektur. Jednolitością i indywidualnością wyrazu świadczy o swej osobowości, o swej indywidualności, o tym, że nie jest magmą wielu czasów, bezbronnym medium, przy pomocy którego kultura ludzkości dokonuje swego nieustannego zapisu.

Inni śnią o Kolumbie i on śni o innych. I we śnie wydaje mu się, że może przenikać granice zakreślone w czasie i przestrzeni, że może swobodnie w czasoprzestrzeni ingerować. „Dowiodę, mówi, że kłamie Seneka / Zegary, mówi, niech czas przeszły liczą. / Czy wiecie, mówi, że zmarłem przed laty. / Dowiodę mówi, że kula jest stożkiem". Ze swego punktu widzenia ma rację niechybną. Brutalna rzeczywistość ingeruje jednak w sen, co jest jedynym prawdziwym życiem — właściwie i naukowo pojętym („Korzenie podrożały i nikt mu nie wierzy, / Choć skórę ma czerwoną i śpiewa jak Golfstrom"). Brutalna rzeczywistość, „tutaj i teraz" pojęte jako

---

[14] Ryszard Przybylski, *Polska poezja klasyczna po roku 1956*, w „Pamiętniku Literackim", R. LV., z. 4, r. 1964, s. 537.

„dzień jak codzień", nie uwierzy poecie. Nie przyjmie jego dowodów prawdy w postaci obrazu poetyckiego, nie przyjmie rękojmi jego iluzji, jego wrażliwości, jego zdolności naśladowania czy repetycji wiatru i zmian ubarwienia skóry. Brutalna rzeczywistość wraz z jej niepokojem i niepewnością nie chce teorii harmonijnej rzeczywistości, choćby to nawet była harmonia wyłącznie rzeczywistości poetyckiej. Wprowadza tu poeta symbol szkieletu ptaka. Przybylski w cytowanej rozprawie dowodzi, na innym zresztą przykładzie z wiersza *Sen*, że ptaki w tradycji symbolizują współudział w harmonii i spokój wewnętrzny. S z k i e l e t ptaka, ujrzany tuż przed zakończeniem utworu, nie świadczy o trwałości owego ładu i owej harmonii. „A po dniu śmierci dzień twoich narodzin". Przysłowie o krótkim życiu i długiej sztuce nabrało charakteru uniwersalnego. „Długa sztuka" jednak wcielona w kolektywny sen, przedłuża życie. Rymkiewicz, absolutyzując teorie psychologiczne i wyciągając ekstremistyczne wnioski z cudzych koncepcji czasu (wystarczy porównać, co o czasie w poezji pisze Eliot), ufa konsekwentnie, aż podejrzanie konsekwetnie, propagowanej przez siebie nowoczesnej teorii reinkarnacji.

Napisałem, iż wydaje mi się, nawet niemal jestem pewien, że odwoływanie się przez Jarosława Marka Rymkiewicza do historii ma zupełnie inne przyczyny i skutki niż odwoływanie się Brylla czy Grochowiaka. Słowo „niemal" pragnę podkreślić.

Rymkiewicz ślepo zaufał mitowi klasyczności. Jest to pojęcie bardzo szerokie i właściwie trudno praktycznie sprawdzalne. Z poetów „klasycznych", których twórczość po roku 1956 omawia w swoim szkicu Przybylski, żadnemu nie może on przyznać patentu na klasyczność. Żaden z nich nie hołduje koncepcji harmonijnego świata. A jednak jest to nurt (czy zespół nurtów) w Polsce modny, coraz modniejszy. Niewątpliwie oddziałują tu wpływy lektur, zwłaszcza poezji anglosaskiej. Oddziałuje moda na poezję staropolską, zwłaszcza barokową. I my mieliśmy własną „szkołę metafizyczną w poezji" — mówi Rymkiewicz. Lecz przecie i wpływy obce i moda na ten krąg naszej tradycji są przyczyną, ale jednocześnie są skutkiem poszukiwań. Może nie trzeba przeceniać roli aktualnej sytuacji w podejmowaniu owych poszukiwań, lecz nie wolno także jej niedoceniać. Poszukiwanie ładu, harmonii to poszukiwanie licznych układów odniesień, które potrafiłyby nadać wymiary uniwersalności naszemu codziennemu życiu w względnym spokoju, w oszczędnościowym budownictwie, wymiary uniwersalności, które nie pozwoliłyby się poddać naszej „małej stabilizacji". Poniekąd jest to także ucieczka od podejmowania niepokojów i impulsów etycznych, wezwań drugiej wojny światowej. Nigdy by tego nie napisał Różewicz:

„Trzy albo cztery wiersze, Rimbaud pod narkozą
Oblicza zysk i stratę, nim umrze o świcie.
I śpiew błękitnych planet słyszy zwierzę wieku
Krzyczące z głodu w lagrze snów i wiatru" [15].

„Śpiew błękitnych planet", muzyka harmonii sfer musiałaby zabrzmieć ironicznie, zwłaszcza jeśli w następnym wersie znajduje się słowo-hasło destrukcji poetyckiej harmonii: lagier. I tylko u klasyka i jungisty możliwe jest porównanie: „Lagier snów i wiatrów".

Lecz jest jeszcze jeden utwór w *Metafizyce*, gdzie powiedziane jest „Czym jest klasycyzm?". Utwór ten kończy się tak:

„... Zmarli
Zwilżają wargi końcem języka Krzy
Czą z głodu On
Karmi ich z ręki Nie wie czy
Jest poetą I to
jest właśnie klasycyzm" [16].

„Zmarli" są tu zmarłymi wszystkich epok, są zbiorem żywotnych archetypów, które domagają się repetycji, by mogły istnieć. U Różewicza „zmarli", którzy go nawiedzają są tymi, których znał osobiście albo znał osobiście przyczynę ich śmierci — to zgładzeni Żydzi, spaleni lagrowcy. Mogą tu być też ludzie na razie żywi, których jednak czeka nuklearna Możliwość. Różnica jest ogromna, ale konkluzja jest podobna: „Nie wie czy/Jest poetą". Mimo wielkiego oparcia, rozległego oparcia, jakie powołał i którego się tak kurczowo trzyma, nie ma Rymkiewicz poczucia władzy nad słowem, nad sztuką, czasy są bowiem nie po temu. Ale czasy wymagają także przystosowania, tylko wtedy można stwierdzić z pewnym zdziwieniem i ulgą zarazem:

„a więc jest poezja choć nie ma poetów
są młodzi poeci choć nie ma poezji" [17].

---

15 Jarosław Marek Rymkiewicz: *Trzy albo cztery wiersze owego Rimbauda*, w *Metafizyce* s. 29.

16 Jarosław Marek Rymkiewicz, *Czym jest klasycyzm?* w *Metafizyce*, s. 5.

17 Mówi to Różewicz w wierszu *Non — stop — shows* (*Twarz*), Warszawa 1964, s. 49). Różewicz to poeta najbardziej podatny na impuls etyczny wojny, ale zarazem poeta stale tragicznie rozdarty między posłuszeństwem owemu impulsowi, a koniecznością wyrażania dobrodziejstw życia codziennego. On też potwierdza swoją poezją konieczność przystosowania. Trudną sytuację Różewicza i rozwiązywanie jej przez poetę starałem się zanalizować w artykule *Trzy kompromisy Tadeusza Różewicza* („Odra", nr 1, 1965 r.). Twórczość Różewicza oglądana

Są poeci. Pragną się zakorzenić w „tutaj i teraz". Nie tylko w lękach i niepokojach epoki, lecz także w dobrodziejstwach epoki. Znają jednak na tyle swoje powołanie i znają doświadczenia niedawnych czasów, że nie mogą korzystać z tych dobrodziejstw naiwnie i prostodusznie, nie chcą konformizmu. Formułują tezę o „poezji obywatelskiej", ale łączą ją jednocześnie z plebejskim pragmatyzmem i plebejską chytrością. Przywołują sztafaż dawnych epok, aby znaleźć płaszczyznę porozumienia, dobre forum do publicznej dysputy, lecz jednocześnie ironicznie przyjmują „rozgrzeszanie" historii ,gdzie „Miecz niegdyś nagi, teraz ma posturę / kogoś świętego". Uciekają się do jedni kultury, do archetypicznego snu, by ratować istnienie poetyckiego harmonijnego świata. Ze snu tego jednak bywają budzeni.

Historia ma ich zakotwiczać, tłumaczyć decyzje, usprawiedliwiać owych decyzji konieczność i dojrzałość. Podsumowaniem tych wszystkich rozważań może być wiersz jeszcze jednego naszego „klasyka", Zbigniewa Herberta, który w *Powrocie prokonsula* napisał tak:

„jednego jestem pewien wina z nim pić nie będę
kiedy zbliży swój kubek spuszczę oczy
i będę udawał że z zębów wyciągam resztki jedzenia
cesarz zresztą lubi odwagę cywilną
do pewnych granic do pewnych rozsądnych granic
to w gruncie rzeczy człowiek tak jak wszyscy
i już bardzo zmęczony sztuczkami z trucizną
(...)
Postanowiłem powrócić na dwór cesarza
mam naprawdę nadzieję że jakoś się ułoży" [18].

3

Faza „małej stabilizacji" stanowi również z innych stron przyczynę etycznego stępienia poetów — także młodych poetów. Ich również nie omija konieczność przystosowania. Każdy zaś przystosowuje się jak mu poręczniej. Pragnę tutaj opowiedzieć historię dwu przystosowań. Bohaterowie jej są postaciami literackimi, pochodzą z książek młodych naszych prozaików. W dużej mierze są to bohaterowie syntetyczni, bohaterowie „typowi".

od tej strony dowodzi, że problematyka omawiana w tym artykule, nie jest przypadkowo skonstruowana i nie odnosi się jedynie do omawianych tutaj — dość, powtarzam, na chybił trafił dobranych utworów.

[18] Zbigniew Herbert, *Powrót prokonsula*, w *Studium przedmiotu*, Warszawa 1961, s. 42 i n.

Pierwszy występuje w książce Stanisława Kasprzysiaka *Raz na kilka lat,* w opowiadaniu *Szczeniaczek.*

Bohater, „Szczeniaczek" właśnie, dłuższy czas przebywa poza miastem, gdzie zostawił ukochaną. Pisze do niej listy. Donosi w nich o swej wygasającej miłości, dręczy ją nimi, odpowiedzi otrzymuje coraz rzadziej, i coraz są krótsze. Kiedy wraca do miasta, dowiaduje się, że dziewczyna popełniła samobójstwo. Pewien, że to on jest powodem tego kroku, ma wyrzuty sumienia. Nie jednak, ona odebrała sobie życie z powodu kogoś innego. „Szczeniaczek" chce się dowiedzieć jak najwięcej o jej ostatnich chwilach, zrozumieć jej decyzję — idzie więc do „tego trzeciego"; chce w nim znaleźć współuczestnika swego bólu, samemu potrzebującego współczucia. Reakcje „Szczeniaczka" są normalnymi reakcjami młodego człowieka o wrażliwym sumieniu. Idzie więc do owego „trzeciego", który też jest młody, a tamten okazuje się artystą-fotografikiem, autorem fotogramów, subtelnych kolaży. Pokazuje swe dzieła; one dla niego-artysty są najważniejsze. Posłuchajmy monologu wewnętrznego „Szczeniaczka", prowadzonego podczas owej wizyty:

„A ty jednak wciąż myślisz: — To nic. Przecież się opamięta, zaraz się opamięta i powie. Tutaj jakby nie było tylko śmiecie, a tam jak by nie było umarła; więc się opamięta na pewno i zaraz zacznie mówić. Wreszcie nie ma wyjścia i po prostu szkoda ci czasu, musisz więc sam zapytać: — jak było z umarłą? — Oczywiście on odpowiada od razu (— każdy, kto nie potrafi żyć. Ona nie potrafiła. Nie umiała sobie stworzyć innego świata, a ten nasz jak wiadomo pusty, nudny. I jeszcze gorszy, wiadomo jaki. Pozostaje tylko zaludnić go na nowo, stworzyć inną rzeczywistość. Poszukać nowej całości, jedności nowej, konsekwencji — i ręką znów wskazuje na obrazki, długo, na wszystkie, na konsekwentne. — A ona tak nie umiała —), ale ty już myślisz, musisz myśleć o tym naszym, takim, jakie jest, dobrym, przepięknym, rzeczywistym. Cóż on z niego zostawił, na co namawia? Przecie to śmiecie, i mało tego, przecież to poza wszystkim śmiecie dosłowne, realne. Układa resztki bandaży, strzępki szmat, sznurki, wióry, źdźbła trawy, suche płatki kwiatów, układa na tle worka, albo na tle waty, na cynfolii, a nawet na wodzie, różnie układa i fotografuje. A fotografie układa w ramki i zawiesza na ścianie; te odpadki od razu za szkło, żeby były dostojniejsze i bardziej zasługujące na szacunek (...).

Bo przecież on unika nie tylko zwyczajnej rozmowy, ale życia unika, odpowiedzi, jakich ma udzielić, wykręca się ozdabianiem, wygładzaniem, śmiecie lepi i rozwiesza; nie tylko na ścianach, ale na tym życiu rozwiesza, na takim, jakie dostał, dobrym, p r z e-

pięknym, prawdziwym. A to nie tylko dureń ale i biedactwo. Człowieka w sobie zużył, wymienił na artystę, a od artysty biedactwo nawet się nie dowie, że można usiłować więcej i pełniej. Więc to biedactwo, te trochę człowieka, jakie w nim jeszcze jest, już sobie nie poradzi z artystą, z durniem, coraz bardziej nieruchomym, coraz dostojniejszym. (...)

A to nie tylko biedactwo, ale i drań. Przecież on jest skłonny jeszcze innych namawiać, żeby wybierali tak jak on, żeby ozdabiali zamiast żyć. On może i chudziutkiej wmawiał, że lepiej ozdabiać nawet śmieciem, niż żyć prawdziwie" [19]. (Wszystkie podkreślenia autora cytowanego tekstu).

Dureń, biedactwo, drań. Esteta, uprawiacz sztuki dla sztuki, nie widzący niczego poza nią, ani siebie, ani innych ludzi. W sztuce abstrakcyjnej taka postawa jest łatwiejsza do osiągnięcia. Nie spotyka się człowiek z przedmiotami, nie musi zajmować wobec nich stanowiska, nie musi wyrażać stanowiska wobec przedstawianych postaci. Może dojść do przekonania, że sztuka nie ma nic wspólnego z życiem ludzkim, że nie jest wyrazem relacji między ludźmi, że jest całkiem ahumanistyczna. Chociaż oczywiście można też dojść do takiego przekonania, malując akty i martwe natury; a można również wyrażać głęboko relacje międzyludzkie i własne relacje wewnętrzne przy pomocy szmat, trójkątów lub barwnych układów plam. Postawa fotografika-ozdóbkarza jest postawą „wulgarnego klasycyzmu", osiągania ładu, harmonii, piękna wbrew wrodzonym człowiekowi zasadom etycznym, wynikłym z prawa naturalnego. Wtedy i w życiu trzeba być bezwzględnym, to znaczy bezwzględnie ignorować wszystko, co nie podporządkowuje się wymyślonemu przez artystę ładowi, bałwanowi ulepionemu przezeń z odpadków na obraz i podobieństwo niczyje. Pisałem kiedyś o „szmaciarstwie", o klejeniu kolaży, jako o przykładzie metody sprawdzającej, nieufnej w stosunku do tworzywa, zgłębiającej elementy podstawowe. Używałem nawet tego „szmaciarstwa" jako metafory wszelkiego sprawdzania, także w poezji. Kasprzysiak użył tego samego jako metafory odwrotnej. Raz jeszcze okazuje się, że „jak" jest ważne w sztuce, lecz stokroć ważniejsze „dlaczego".

Typ wyśmiany przez Kasprzysiaka jest pokazany prymitywnie i należy do gatunku „typów" ponadczasowych. Zawsze byli, są i będą tacy ozdóbkarze. W czasach jednak zmniejszonej roli społecznej sztuki awangardowej, w czasach stabilizacji i rozwiniętych snobizmów środowiskowych postawa taka może łatwiej się rozwijać. Czy rozwija się? Czy grozi poezji? Nadmiar niespraw-

---

[19] Stanisław Kasprzysiak, *Szczeniaczek* w *Raz na kilka lat*, Warszawa 1963, s. 121—123.

dzalnych metafor, werbalizm, nastrojowość, to cechy często ostatnio spotykane. Julian Rogoziński nazwał owych poetów „wnuczętami", „wnuczętami" modernizmu. Na to samo niebezpieczeństwo wskazywał (antycypując) dużo wcześniej Kazimierz Wyka [20]. Zbytnie zaufanie do niekontrolowanej wyobraźni, czerpanie z wielu wzorców, z wielu błyskotek i świecidełek, łatwe dzisiaj, gdy sztuka staje się synkretyczna, mgławicowość, tak charakterystyczne przekonanie o swej władzy nad słowem, nad sztuką, władzy, którą sprawuje siedzący w poecie demon (może to być „natchnienie", może to być „podświadomość kolektywna" lub cokolwiek innego) — wszystko to może prowadzić do zagubienia się w estetyzmie, do owego „klasycyzmu wulgarnego", który nader często korzysta dzić także z zewnętrznych kostiumów prawdziwych klasyków.

(„Poszukać nowej całości, jedności nowej, konsekwencji — i ręką znów wskazuje na obrazki, długo, na wszystkie, na konsekwentne. — A ona tak nie umiała".)

Nie stać się „typem" fotografika-ozdóbkarza, poety-ozdóbkarza, prozaika-ozdóbkarza — to szczególnie ważne dla tych, którzy wciąż w pobliżu odnajdują przykłady „wulgarnego klasycyzmu", a i w sobie tropią skłonności do zastępowania życia sztuką. Oparcie można wtedy znaleźć u źródeł poetyckich debiutów ostatniego dwudziestolecia — w drugiej wojnie światowej i w poezji z tą wojną związanej. Młodzi poeci wpierw dość naiwnie upomnieli się o prawo do poruszania wojennych tematów. Naiwnie, ale nie bezzasadnie. Nie chodzi bowiem przede wszystkim o prawo pisania o wojnie, której się nie pamięta. Chodzi przede wszystkim o prawo do przyjęcia odpowiedzialności za problematykę moralną, uświadomioną przez wojnę poetom polskim młodego wówczas pokolenia i obowiązującą także w pokoleniach dalszych. Chodzi o powiązaną z ową problematyką moralną problematykę artystyczną. Tego właśnie prawa domagano się w długiej i niezbyt klarownej dyskusji o „pokoleniu bez biografii", jaka toczyła się na łamach „Kultury". Pisał wtedy uczestnik dyskusji, Zbigniew Jerzyna:

„Wielu nam mówi: czym wy jesteście, zamanifestujcie się formalnie, dokonajcie jakiejś rewolucji estetycznej. Ci, którzy namawiają nas do rewolucji estetycznych, chyba nie zdają sobie sprawy z tego, że w nasze ręce oddają świat bynajmniej niedoskonały. Gorzej, oni przekazali nam swoją pamięć. Ta pamięć wyolbrzymiona przez sztukę stała się źródłem naszych niemilknących niepokojów" [21].

---

[20] Zob. Kazimierz Wyka, *Podzwonne i powitanie* w *Rzeczy wyobraźni*, Warszawa 1959.

[21] „Kultura", nr 10, 1964 r.

Nie chcą zadowoleni „ręką wskazywać na obrazki, na wszystkie, na konsekwentne", ale nie odwołują się też do Różewicza. Niewątpliwie bliższa im jest czerpiąca z romantyzmu poezja Baczyńskiego i innych poetów warszawskich. Działa może również to, że prawie wszyscy ci poeci zginęli tuż przed i w czasie Powstania. Dzieło Baczyńskiego np., tak bogate, przerwane nagle, domaga się kontynuatorów. Tam właśnie znajdują impuls moralny, tak przez siebie upragniony. Pisze młody krytyk, Tomasz Burek, o jednym z wojennych, warszawskich poetów:

„Wybór tradycji styczniowej oznaczać może w wypadku Stroińskiego przeczucie nieuniknionej i straceńczej walki, jaka czekała jego pokolenie; oznaczać również może maksymalizm postawy etycznej, moralistyczną pasję świętości, wolę podporządkowania swej osoby najwyższemu ideałowi moralnemu, co było powszechne dla tego pokolenia. (...) właśnie on to sformułował w języku poetyckim postulat «tragicznej świętości», owo głuche żądanie, jakie pod adresem swoich dzieci kierowała ich matka, powalona na kolana Rzeczpospolita Mieszczańska. Za jej kabarety, jej szminki, jej błyskotliwą powierzchowność, syn, urażony do głębi, lecz związany z nią tajemnymi węzłami dziedzictwa, płaci heroizmem postawy etycznej, żądzą doskonalenia się, męczeństwem" [22].

Odwołują się do poezji wojennej, a poprzez nią do polskiego romantyzmu, w ten sposób nawiązują do źródeł. Przeciwstawiają się kabaretowości, „burżujstwu" płyciźnie intelektualnej. Nie godzą się na żadną »małą stabilizację«, na żadną rolę poety oderwanego, zamkniętego w hermetycznym świecie »nowej konsekwencji«, sztuki dla sztuki. Co ciekawsze poszukują tam „czystego nurtu", niejako legendy współczesności, pragną nawiązać łączność z tamtą poezją ponad głowami tych, którzy działali i pisali w międzyczasie. Poszukiwanie czystości, jasności moralnej — to także cecha bardzo charakterystyczna dla wielu młodych poetów (por. np. twórczość Edwarda Stachury). Czystością z perspektywy lat dwudziestu jaśnieją tamci pomordowani. Ci młodzi dzisiejsi są „szczeniaczkami", którzy w sztuce przynajmniej nie godzą się na machinacje. Ale naprawdę najbardziej boją się zostać fotografami-ozdóbkarzami, poetami-ozdóbkarzami, prozaikami-ozdóbkarzami. Obawa to, trzeba przyznać, uzasadniona, niebezpieczeństwo, które nie czyhało na żadnego z debiutujących po wojnie „starszych braci". Nie chcą „wulgarnego klasycyzmu" i słodkiej, fałszywej, antyhumanistycznej, związanej z nim sielanki, nie chcą też, by ich niepokój przemienił się w indywidualne lęki. Boją się w tych swoich lękach i tym

---

[22] Tomasz Burek, Z *Konradów w Hioby* cz. I. we „Współczesności", nr 16, 1964 r., s. 1 i 11.

niepokoju wyobcowania. Dobrze by było wiedzieć — przeciw czemu należy się buntować. A o taką wiedzę bardzo trudno w niejasnym czasie „małej stabilizacji", kiedy nie ma frontów walki, jasnych podziałów i nikomu specjalnie nie zależy na tym, by owe fronty i owe podziały rozjaśniać. Nie chcą stagnacji i stabilizacji poezji, fałszywych buntów i ozdóbkarstwa. Nie chcą, by i ich autentyczne poszukiwania siebie w własnej poezji, autentyczne bunty i niepokoje były policzone za pozę ani traktowane jako porywy li tylko indywidualne. Szukają dla nich uzasadnienia w tym ważnym instrumencie świadomości zbiorowej, jakim jest u nas poezja narodowa. Bowiem i oni chcą iść, i oni mają „moralistyczną pasję świętości", aczkolwiek, wyobcowani, nazywają się „dzicy święci".

> Tylko najpierw
> Którędy pójdą dzicy święci?
> bo przecież swoje święto święcić
> nie byle dokąd"[23]

Młodzi ludzie, o których z kolei pragnę opowiedzieć, pochodzą z powieści Edwarda Balcerzana pt. *Powrót*. Bohater tej powieści, Tram, studiuje (jak domyśleć się możemy) u schyłku lat pięćdziesiątych, należy do studenckich środowisk artystycznych. Jest to okres teatrzyków i własnych pism, epoka wyrosłych, jak grzyby po deszczu małych grup literackich, ale zarazem epoka zewnętrznego i wewnętrznego rozkładu tych instytucji. Grupa się rozlatuje, pisma nie udaje się założyć. Poszczególni członkowie grupy na ostatnich stronnicach albo merkantylnieją, albo stają się osowiali i wszystko im jedno. Piszę o tym tylko, aby określić koloryt lokalny omawianej książki. Naprawdę ważna jest podróż Trama z Poznania do Szczecina, by ratować przyjaciela Mawkę przed rzekomym samobójstwem. Tram ani Mawki nie odnajduje, ani Mawka samobójstwa nie popełnia. Ale bohater przeżywa wtedy swoje dojrzewanie, rozpatrując swój stosunek do przyjaciela i stosunek przyjaciela do siebie przechodzi niepostrzeżenie swą „smugę cienia". O Mawce dużo wiemy, ale ani razu go nie widzimy. Jest on dobrym upostaciowaniem pewnych postaw zajmowanych przez młodych artystów połowy lat pięćdziesiątych. Życie organizuje sobie na zasadzie „zgrywy"; wszystko dla tej zgrywy poświęca. Odgrywa podobnie jak „odgrywał" And w opowiadaniu Czycza pod tym samym tytułem, jak „odgrywali" bohaterowie filmu Wajdy *Niewinni czarodzieje*. Zgrywa Anda była reakcją na zakłamanie poprzedniego okresu. „Zgrywa" w *Niewinnych czarodziejach* była próbą utrzymania czystości uczuć, wartości jasnego porywu

[23] Barbara Sadowska, *Totem*, w *Nad ogniem*, Warszawa 1963, s. 7.

(co w sztuce stanowiło naiwną reakcję na nadmiar ingerencji w życie prywatne w minionym okresie) w momencie, gdy zaczynał się ponowny kryzys owej naiwnej wartości, która nie wytrzymywała próby życia. Zgrywa Mawki jest proweniencji sztubackiej, wywodzi się ze szkoły średniej, ze szkoły masówek i swoistej pajdokracji. Zgrywa ta przeradza się w metodę postępowania. Przy jej pomocy Mawka opancerza się, może zdobyć się nawet na drobne okrucieństwo, może na zimno eksperymentować na otoczeniu — a jednocześnie „zgrywą" chroni swoje wnętrze najbardziej własne: marzycielskie, sentymentalne. Owo sentymentalne wnętrze wyraża w sztuce, w malowaniu jesiennych pejzaży i wyidealizowanych portrecików akwarelowych. Nie potrafi „zgrywy" przenieść do sztuki, uzbroić jej ironią i dystansem; nie potrafi również otwartych i tradycyjnych metod postępowania w sztuce przenieść do swojego życia. W końcu przegrywa i w jednej i w drugiej dziedzinie. Wie, że jego „szczere" obrazy są tylko poprawne i nijakie. Wie, że jego życie jest sztuczne i nieprawdziwe. I sztuka, i życie dalekie są od autentyzmu.

Mawka jest typowy. Upostaciowuje kryzys, który dostrzegamy w wielkiej ilości utworów lat ostatnich. Obserwujemy wielu poetów, którzy zamilkli, bo zdobyć się potrafili tylko na sentymentalizm. Obserwujemy zagubienie w „zgrywie" i ironizowaniu bez pokrycia myślowego. I sentymentalizm i „zgrywa" straciły swoją funkcję, jaką miały zaledwie przed paru laty, w warunkach słodkiej stabilizacji przestały być buntem. Zrezygnowani, albo się wykolejają, albo porzucają ambicję i zaczynają uprawiać dochodowe „chałtury", albo też opancerzają się jeszcze bardziej, „wydoskonalają warsztat", umykają w „wulgarny klasycyzm", stają się fotografikami-ozdóbkarzami, poetami-ozdóbkarzami, prozaikami-ozdóbkarzami.

Oczywiście nie wszyscy, oczywiście wielu szuka i znajduje drogi wyjścia z impasu. O jednej: odwołaniu się do tradycji, do moralnych impulsów drążących poezję współczesną — już mówiliśmy. Są też inne drogi. Niektórzy młodzi ludzie pojmują swój kryzys, swe zagubienie się, jako swoją niedojrzałość, jako brak dorosłości. Wiedzą, że to, co robią do tej pory, jest naiwne, dziecinne i nieautentyczne. Chcą stać się dorośli i autentyczni. Zazdroszczą dorosłym, „przedwojennym" ludziom pewnej równowagi wewnętrznej, nabytej latami doświadczeń (także doświadczeń zbiorowych). Nie wchodzę w to, na ile literatura tworzona przez pięćdziesięcio-i sześćdziesięciolatków posiada ową równowagę. Oni zazdroszczą raczej pewnych wzorców osobowych, które stać się mogą wzorcami dla ich osobowości i dla ich sztuki. Tram spotyka swoją dawną nauczycielkę: „Łacinniczka, wysoka, koścista, mrucząca, mądra. Musiałem

przed nią stchórzyć. Ilekroć z nią rozmawiam, odnoszę wrażenie, że wszystkie tajemnice, klęski, powikłania, wszystkie odmiany czasu i rzeczywistości są tylko moim literackim mitem"[24]. W sztuce, zwłaszcza w poezji, wypracowuje się tę dojrzałość przez wzmożenie analizy, zerwanie z estetyzmem, dokonywanie semantycznych rekonstrukcji, słowem przez wzmożenie komplikacji, wyrozumowanych na zimno komplikacji, które potrafią oddać całą złożoność życia i świata. Poprzez owe komplikacje chce się nadgonić to, do czego ludzie bardzo już doświadczeni doszli swą biografią. Z tego poczucia „niedojrzałości" rodzi się, wciąż powracające, bezsensowne sformułowanie „pokolenia bez biografii". Wypływa ono z poczucia, że doświadczenia uzbrajają w mądrość historyczną, uczą ostrożności. Jeśli tej ostrożności nie nauczyło w dostatecznym stopniu życie, trzeba ją sobie wypracowywać w sztuce, wysmażać w jej analitycznym laboratorium. Wiara jednak w skuteczność tej działalności bywa podważana chwilami zwątpienia. Mówi Autorytet z Biografią — Łacinniczka:

„— Komplikacji, komplikacji, komplikacji. (...) Moja diagnoza: ty się warzysz w gęstym sosie. Wysmażasz na tym sosie swoje wiersze. A jakże, słyszałam, słyszałam. Cóż? Nie oceniam tego. Można i tak. Ale jak długo można? Sam zobaczysz. Brakuje wam mocnej, chwytliwej doktryny. Ktoś spreparuje wam doktrynę i przyjmiecie ją, i uwierzycie. I wyginiecie, Tram. A pókiś młody, płacz się, płacz! Ale pamiętaj: w życiu trzeba być lisem"[25].

Trzeba być lisem, by nie być bezbronny jak Mawka rozpięty między drwiną a sentymentalizmem. Trzeba być lisem, by móc, przystosowując się, zachować swoją przewagę nad otoczeniem.

4

Groza drugiej wojny światowej i spokój „małej stabilizacji" są także symbolami, swego rodzaju hasłami wywoławczymi. Groza drugiej wojny światowej i dany przez nią impuls etyczny skłania do zdawania sobie sprawy ciągle i na nowo z sytuacji człowieka w świecie współczesnym, z niepewności jego pozycji, z zachwiania wielu dawnych kryteriów wartościowania, wreszcie z trudnej sytuacji sztuki współczesnej.

Polska poezja po wojnie w miarę swych sił i możliwości starała się niejednokrotnie wyciągać konsekwencje z takich stwierdzeń (licznych przecie bardzo) jak zdania, cytowanego chętnie przez Różewicza, Malraux:

---

[24] Edward Balcerzan, *Pobyt*, Poznań 1964, s. 104.
[25] Tamże, s. 106.

„Ponad tym wszystkim, co widzimy, ponad widmami i ponad ruinami miast rozciąga się nad Europą jeszcze straszliwsza obecność: spustoszona i brocząca krwią Europa nie jest bardziej spustoszona i nie bardziej broczy krwią niż człowiek, którego spodziewała się stworzyć. (...) Było na świecie cierpienie takiej miary, że dźwiga się przed nami nie tylko dramatycznie, ale i metafizycznie, i człowiek dzisiaj musi odpowiadać nie tylko za to, co chciał zrobić, nie tylko za to, co chciałby zrobić, ale jeszcze za to, czym sądzi, że jest".

Jak słowa Karla Jaspersa napisane w obliczu faszyzmu: „Odnosimy wrażenie, że w człowieku panuje chaos; widzimy, jak instynkt rozpętał się bez przeszkód. Coś, co było opanowane tylko pozornie, zdziera powłokę cywilizacji nabytej w ciągu historii". Wiele takich gorzkich słów podyktował wiek dwudziesty swoim myślicielom. Nawet ci, którzy dążą do ładu i porządku, muszą się z tym liczyć.

Sytuacja sztuki współczesnej — i każdego z osobna działającego w tej sztuce artysty — jest trudna. Nie może się łudzić, tracić czasu na błahostki, uprawiać tylko własnego ogródka. Musi stale bez przerwy weryfikować. Może wiele, wiele wiedzieć, bardzo wiele znać, ale większa w nim jest zawsze świadomość własnej niewiedzy, a co więcej świadomość niedoskonałości własnej intuicji. To jest nader przykre, i to boleśnie rani przyrodzoną dumę własną. Ciągle staje przed nim pytanie „poco ?", obawa aby nie szkodzić, nie kłamać, nie ośmieszać się.

Impuls etyczny przywołując najbardziej ogólne kategorie, w tych kategoriach zmuszając działać i nimi mierzyć, nawołuje do buntu. Bunt — „W odpowiedzi na jego najczystsze wołanie — pisał Camus — za każdym razem powstaje człowiek. Bunt więc może być tylko miłością i płodnością, albo nie jest niczym".

Ale przecież to jest tylko jedna strona sztuki. Nie zawsze jest możliwe zespolenie działania praktycznego z tym impulsem etycznym. Działanie praktyczne wymaga nie tylko buntu, wymaga przystosowania. Wymaga kompromisu. Wzajemne relacje między buntem zrodzonym przez impuls etyczny a dążeniem do przystosowania starałem się pokazać na paru przykładach. Przykłady to całkiem świeże. Dotyczą młodej polskiej literatury, dotyczą postaw młodych artystów — poetów „tutaj i teraz". Pragną niektórzy współuczestniczyć, angażować się, ale nie zawsze to jest konformizmem, nie zawsze musi wyzwalać w poecie oportunistę, choć pragną z owego współuczestniczenia ciągnąć korzyści. Niektóre przykłady sięgania po motywy historyczne w liryce pokolenia 56 wydały mi się pouczające. To są oczywiście fenomeny (w płynności tego, co dzieje się obecnie można jedynie analizować fenomeny) i nie dają podstawy do uogólnień, sądzą jednak, że dają podstawy do refleksji.

To wąskie pole obserwacji uważałem za stosowne poszerzyć nieco, zwracając uwagę na inne pokrewne zjawiska czy procesy: na grożący w naszej „małej stabilizacji" antyhumanistyczny estetyzm, na klęskę spontanicznej kpiny i spontanicznego sentymentalizmu, tak ważne miejsce zajmujących w połowie lat pięćdziesiątych, a obecnie doprowadzających do kryzysu opartej na nich sztuki. Przezwyciężenia tego i podobnych kryzysów, wynikłych ze stabilizacji są różne. Charakterystycznymi ich przykładami są dla mnie: pozornie naiwne, ale w rzeczywistości głęboko uzasadnione odwoływanie się przez młodych poetów do czasu wojny i wojennej młodej polskiej poezji, wreszcie poszukiwanie „dorosłości" i dojrzałości poprzez tworzenie komplikacji. Oni poprzez skomplikowanie wiersza, nadawanie względności obrazom, poprzez tropienie w świecie tego, co relatywne i próby określenia dlaczego, chcą być chytrzy, stworzyć sobie przedpole do obrony, nie dać się wykiwać, nie dać się wyzyskać. Bowiem, „mała stabilizacja" małą stabilizacją, a dyktatura w dzisiejszym świecie nie umarła jeszcze śmiercią naturalną. Ważne jest — przypuszczam — że bardzo niewielu młodych ludzi wyobraża sobie siebie (utopijnie) jako podmiot dyktatury, większość (realistycznie) jako jej przedmiot. „Dzicy święci" ponad swą dzikość i ponad swą świętość muszą przełożyć swą ostrożność. W końcu wnioski mogą być banalne. Autoanaliza, poznanie siebie i swej relacji do świata ma dać broń, ma pozwolić partnerować sztuce w wydarzeniach, nie dać się zaskakiwać — dać więc sztuce prawdziwy walor służebności.

Nie wyzbywając się niepokojów, dążą do przystosowania. Zacytujmy tu psychologa Franza Alexandra, który dużo o przystosowaniu napisał.

„Konieczne jest uwzględnienie procesów zewnętrznych, lecz również i wewnętrznych. Greckie: «Poznaj samego siebie» kiedyś mogło być luksusem, dziś jest koniecznością. Tylko znając samego siebie, swoje pragnienia, impulsy, motywy działania, potrzeby może człowiek przystosowywać się do przemian środowiska. Musi pogłębić swe wiadomości, rozeznanie i wiarę we własne siły, jeśli nie chce ulec skrzywieniom psychicznym, cofnąć się do dziecinnej zależności w swym postępowaniu ani też stać się łupem mniejszości o silnej ręce, mniejszości, która wmówi mu, że bezpieczeństwo znajdzie w posłuszeństwie".

Jacek Łukasiewicz

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

SPOTKANIA

ANNA MORAWSKA

Z DZIEJÓW TERENOWEGO EKUMENIZMU

O wielu ideałach, które w świecie katolickim spopularyzował Sobór, szczególnie o ekumenizmie i otwartym chrześcijaństwie, mówi się nieraz, że to przełom, a nawet rewolucja. Ale nie zawsze się pamięta, że ten przełom był „w terenie", to znaczy w przejawach i orientacjach najbardziej zaangażowanej religijności już na długo przedtem, nim zaczęły go formułować teologie, i że nastąpił — w dużej mierze — pod naciskiem konkretnych sytuacji, jako odpowiedź na wymogi, praktyczne i moralne, konkretnej kultury. A bez pamiętania o tym, bez świadomości, że „głos Boga jest głosem czasu" wcześniej jeszcze niż głosem kościelnych teoretyków, niepodobna chyba zrozumieć w pełni ani historycznego, ani też duchowego sensu tego, co dziś się w chrześcijaństwie dzieje.

Dlatego nie mniej ważne niż procesy przekształceń w oficjalnych teologiach, czy szerzej nawet w całej teoretycznej myśli religijnej, wydają się dzieje grup i grupek „aktywistów", najrozmaitszego rodzaju. „Aktywistów" to znaczy ludzi, którzy — nie oglądając się zbytnio na teologie — zapragnęli w jakimś momencie zaangażować się osobiście w sposób „radykalnie chrześcijański", i którzy potem byli już tylko jakby „po chrześcijańsku posłuszni" kolejnym zadaniom i sytuacjom, w miarę jak przychodziły. Bardziej nawet, a w każdym razie pierwej posłuszni tym zadaniom właśnie, „głosowi czasu", niż teoriom, które czasem wyjaśniały *ex posteriori*, doświadczenie życia, a czasem pozostawały, i pozostają po dziś dzień, niepewną „kwestią otwartą".

Jest też rzeczą logiczną, że „terenowa" geneza orientacji ekumenicznych (w bardzo szerokim sensie) jest czytelniejsza w środowiskach protestanckich. W katolicyzmie żyją też oczywiście i rozwijają się od dawna tendencje analogiczne, z wielu przyczyn jednak, głównie ze względu na specyficzną eklezjologię, trwało dłużej nim doszły do głosu, a i dziś jeszcze ich najrozmaitsze wyrazy są mniej klarowne niż w myśli i praktyce protestanckiej. Zapoznanie się z dziejami słynnej już na całym świecie grupy CIMADE może więc dla polskiego czytelnika być czymś więcej jeszcze niż próbą zobaczenia „od wewnątrz" duchowości

innej niż własna. Może dopomóc w szerszym, „ekumeniczniejszym" rozumieniu rodowodu i kierunków tego, co sami dziś przeżywamy, lub co obserwujemy w naszej wspólnocie.

CIMADE

W roku 1938, właśnie wtedy, gdy zaczynały znów narastać między ludźmi zasieki z drutów kolczastych, odbyła się w Amsterdamie pierwsza Ekumeniczna Konferencja Młodzieży. Podobno, rozjeżdżając się, uczestnicy wkładali do swych Biblii spis wszystkich nowo-poznanych przyjaciół, na znak pamięci i wierności. Podobno te spisy, już w czasie wojny i długo po niej, odnajdywały się w najciemniejszych miejscach świata i w najodleglejszych od siebie krajach. Były w obozach koncentracyjnych, w szpitalach, w więzieniach. Były w Japonii i w Ameryce, w Niemczech, w Chinach, w Korei. I podobno ilekroć znajdywano, po latach, przy żywych czy przy umarłych, karteczki z długą listą ponad tysiąca imion, nosiły one zawsze ślady częstego przeglądania... Tak mówi w każdym razie tradycja czy legenda ruchów młodzieży protestanckiej, których Światowa Federacja jest dziś najdynamiczniejszą chyba i najbardziej twórczą siłą w Ekumenicznej Radzie Kościołów. A tradycje czy legendy żywe nigdy nie są bezpodstawne. Odzwierciedlają coś rzeczywistego w ludzkich sercach, jakiś ideał czy tęsknotę, które „są naprawdę", dają oddźwięk, i dlatego właśnie ostają się próbie relatywizującego lub po prostu zapominającego czasu.

Spisy z Amsterdamu, znak wierności człowieka człowiekowi i „zwycięstwa Chrystusa" wbrew różnicom i zasiekom, poszły prosto w świat drugiej wojny światowej. Do Francji wkroczyła ona najpierw falą ewakuowanych z Alzacji. Tym ewakuowanym postanowiła przyjść z pomocą ekipa młodych protestantów i wokół niej właśnie powstał w roku 1940 wspólny komitet młodzieży różnych Kościołów i organizacji międzynarodowych. Nazwa CIMADE, dawno już nieaktualna jako określenie zadań ruchu, który reprezentuje, lecz utrwalona przez olbrzymi kredyt zaufania i przywiązania, pochodzi z tego właśnie czasu. Znaczy — *Comité Inter-Mouvements Auprès des Évacués* (dosł. Komitet Międzyruchowy przy Ewakuowanych).

Pomoc ludziom, a ściślej właśnie bycie całym życiem i sercem „przy" ludziach wykorzenionych i skrzywdzonych wojną, stała się imperatywem tak naglącym i oczywistym, że z miejsca usunęła bariery konfesyjne. Założyciele i pierwsi członkowie CIMADE mówią otwarcie, że nie zaczynali, nie mogli po prostu zaczynać od żadnych zasad czy uzgodnień, że ich ruch „narodził się z potrzeb a rozwijał się empirycznie". Było to — jak dziś mówią — niezamierzone doświadczenie konkretnego ekumenizmu. Nasze ekipy „nie miały innych celów, innej teologii czy polityki prócz życia wśród pokrzywdzonych i z nimi, prócz pomagania ludziom w niedoli, w ich doraźnych troskach i trudnościach,

tak jak pomaga się przyjacielowi. (...) I przy okazji tego życia, pracy ekip różnych wyznań i narodowości, przeżyliśmy — nie zamierzając tego z góry — doświadczenie konkretnego ekumenizmu, staliśmy się dla podzielonego chrześcijaństwa świadectwem jedności".

Pomoc ewakuowanym z Alzacji była wciąż jeszcze akcją wewnątrz protestanckiego chrześcijaństwa. Ale ludzie, którzy zaangażowali się raz bezkompromisowo i radykalnie „po stronie słabych i osamotnionych", po stronie „ofiar podziałów", i dla których to było naprawdę osobistą religią, ważniejszą niż wszelkie formuły wyznaniowe, tacy ludzie nie mogli się już zatrzymać. Kiedy pojawiły się obozy koncentracyjne — w wypadku Francji głównie dla Żydów i komunistów — poszli do obozów koncentracyjnych. Kiedy skończyła się wojna i w tych samych obozach osadzono kolaboracjonistów, a ze zniszczonych miast niemieckich zaczęli napływać uciekinierzy — byli znów w obozach i byli znowu w niemieckich teraz zgrupowaniach bezdomnych. Gdy zaczęły się kolejne fale uchodźstwa, spowodowane już nie wojną, lecz wciąż przecie podziałami, pogardą, strachem człowieka przed człowiekiem, ekipy CIMADE były przy imigrantach z różnych krajów i kontynentów. Były w obozach i ośrodkach dla Algierczyków, uchodzących czy wygnanych w czasie walk o wyzwolenie swego kraju, i były w obozach i ośrodkach dla Francuzów, którzy emigrowali z Algierii po uzyskaniu przez nią niepodległości. Były w slumsach Algierii w czasie wojny i są w nich nadal, były w kolonialnym i są w niepodległym Senegalu, były w więzieniach francuskich, gdy napełniły się one patriotami z FLN, i były w nich, kiedy przyszła kolej na oasowców.

CIMADE, która dziś nazywa siebie „Służbą wzajemnej pomocy ekumenicznej", obejmowała też coraz szersze kręgi współpracowników, zarówno wśród osób indywidualnych jak wśród najrozmaitszych instytucji. Francuska Rada Kościołów Protestanckich, UMCA, YWCA, potem Rady i pojedyńcze Kościoły innych krajów czy rejonów (jak np. Federacja Kościołów Indii), potem Światowa Rada Ekumeniczna i jej różne agendy... Stosunkowo wczesne i bardzo bliskie kontakty z prawosławiem, zacieśniająca się szybko od czasu wojny algierskiej współpraca z katolikami (szczególnie z *Mission de France*, z *Secours Catholique*, z *Vie Nouvelle*), przyjaźnie w świecie muzułmańskim i oficjalny udział w niektórych akcjach oświatowych i kulturalnych rządów Algierii i Senegalu... Współpraca z algierskim Frontem Wyzwolenia Narodowego w pomocy więźniom algierskim we Francji, udział we francuskich akcjach pomocy uchodźcom, szkolenia imigrantów, opieki nad wykolejoną młodzieżą... Pomoc w akcjach ONZ, takich jak na przykład kampania walki z głodem i inne.

I rosnące wciąż i wszędzie kręgi „przyjaciół CIMADE". Są to często osoby indywidualne, najrozmaitszych wyznań lub w ogóle (a na-

wet pryncypialnie) bez wyznania, i najrozmaitszych narodowości, które zgłaszają swój stały lub jednorazowy udział w różnych pracach (jak na przykład kursy francuskiego lub innych praktycznych umiejętności dla imigrantów, jak korepetycje dla ich dzieci, mających często trudności w szkole, jak odwiedziny u osób starych lub chorych, jak załatwianie jakichś trudnych, „urzędowych" spraw komuś, kto nie umie sam tego zrobić, jak zwyczajne kontakty towarzyskie z osobami nie mającymi we Francji nikogo...). Nieraz bywają to też całe grupy, często młodzieży, chcące „przydać się do czegoś, co jest na pewno dobre", jak to ktoś z nich określał. Na pewno dobre jest na przykład zbudowanie międzynarodowego ośrodka dla studentów z różnych krajów, na pewno dobry jest pobyt w małej, wyizolowanej kolonii Wietnamczyków, którym można w niejednym pomóc, a szczególnie ułatwić im wrośnięcie w nowe środowisko, na pewno dobre, jeśli ma się jakieś kwalifikacje, jest założenie ambulatorium czy świetlicy w którejś z dzielnic pełnych algierskich imigrantów, żyjących nieraz w przerażającej nędzy i izolacji.

Rośnie więc najróżnorodniejsza sieć dobrej woli wokół CIMADE. Ale ruch, który już dziś prowadzi kilkanaście poważnych ośrodków, placówek czy stałych akcji, którego roczne obroty sięgają kilku milionów nowych franków, a sieć przyjaciół i współpracowników kilkunastu tysięcy osób, zadaje sobie co roku na nowo pytanie: „czym my właściwie jesteśmy?" I odpowiedź nie wydaje się wcale łatwa.

„Czym jesteśmy? — Organizacją wzajemnej pomocy? Pogotowiem od tragicznych sytuacji, jakie rodzi nasza kultura? Obecnością chrześcijańską w samym wnętrzu chaosu świata? Nadzieją jedności w łonie Kościoła? Czy czymś jeszcze? — A może po prostu garstką chrześcijan, których wstrząsnęła niedola związana nieodłącznie z naszymi czasami i im właściwa? Wobec tej niedoli człowieka odepchniętego na bok, wzgardzonego, miażdżonego przez konwulsje przekształcającej się cywilizacji, wobec niedoli nieprzystosowanych, przegranych, wykorzenionych, ta garstka chrześcijan mogła i umiała tylko jedno: wyjść jej na spotkanie, przejść na jej stronę bez żadnego innego bagażu prócz miłości człowieka, szacunku dla człowieka, kimkolwiek by był, skądkolwiek by przychodził, tylko dlatego, że jest człowiekiem.

Nasze ekipy szły po prostu do ludzi, którzy cierpią, nie by ich pytać o racje czy winy, nie by ich sądzić, tylko żeby być przy nich i z nimi. Nie miały i nie mają innego celu prócz niesienia im pomocy w ich troskach codziennych, w przezwyciężaniu izolacji, w rozumnym podjęciu nowych typów odpowiedzialności za siebie i za otoczenie. Szliśmy więc do wszystkich, bez różnicy religii, ras, narodowości. I po drodze spotykaliśmy innych, którzy — tak jak my — chcieli iść przeciw prawom pogardy, wyobcowań i osamotnień. Więc pracowaliśmy razem i to wszystko".

Ocena taka, bardzo w stylu CIMADE, powtarza się w różnych wersjach we wszystkich chyba dokumentach „Służby Pomocy". Lecz czy to „wszystko" rzeczywiście? Gdyby tak było, wystarczyłoby to już niewątpliwie, by wpisać CIMADE w wielką i piękną tradycję chrześcijańskiej *Caritas*, tradycję, która w każdej epoce znajdowała formy dla pójścia z pomocą właściwej tej epoce niedoli i znajdowała też zawsze ludzi oddanych bezwarunkowo „czynnej miłości". CIMADE na pewno jest na linii „konkretnej *Caritas*", lecz jest także (i to nas głównie w tej chwili interesuje) na linii czy nawet u źródeł „konkretnego ekumenizmu". A to jest coś jeszcze innego. To współtworzy głęboką i bardziej może zasadniczą, niż nam się zdaje, odnowę całego chrześcijaństwa.

Sieć dobrej woli wokół „służby pomocy" jest wszak od dawna międzywyznaniowa. a nawet wręcz „bezwyznaniowa", w tym sensie że nie wyznanie decyduje o chęci i o możności współpracy. A taki rodzaj więzów i wspólnoty doświadczeń ludzkich nie może być bez wpływu na pojmowanie religii, nawet jeśli się niewiele na jej temat teoretyzuje. Także szereg bardzo typowych postaw CIMADE (jak na przykład wstrzymywanie się nie tylko od nawracania, ale nawet od sądzenia, jak brak wszelkich cech protekcjonizmu, choćby tylko duchowego, „wspólnoty wybranej"), stanowi bardzo głębokie *novum* w pojmowaniu chrześcijańskiej służby charytatywnej, więc znów — pośrednio — w pojmowaniu religii, i stanowi je nawet wtedy, gdy nie ma klarownej interpretacji teologicznej.

Nic więc dziwnego, że prócz pracy razem i równolegle z tą pracą wytwarzał się w orbicie CIMADE pewien swoisty, odrębny styl myślenia i postępowania czy też już pewna „duchowość", która wciąż jeszcze nie została sklasyfikowana bez reszty przez żadną teologię (choć czołowi teologowie i protestanccy i katoliccy są niewątpliwie na podobnej linii). Powstawało zwolna coś, co w braku ściślejszego określenia nazwać można, za CIMADE, „ekumenicznym stanem ducha". Ów stan ducha właśnie, jak sądzą ekipy „Służby Pomocy", jest być może istotniejszy i dla jedności i dla odnowy niż wszelkie deklaracje doktrynalne czy fakty typu podniosłych ceremonii, wymian grzeczności i formalnych uzgodnień. Warto więc może przyjrzeć mu się trochę bliżej, tym bardziej, że już dziś znaleźć go można w bardzo wielu środowiskach prócz CIMADE, choć CIMADE właśnie stanowi wyjątkowo jasny, czytelny przykład jego powstawania i narastania.

EWOLUCJA STANÓW DUCHA

W skład ekipy kierowniczej CIMADE wchodzi sześć osób. Czytelnikowi polskiemu nieobce jest pewnie nazwisko pastora Boegnera, obserwatora soborowego, który od chwili powstania „Komitetu przy ewakuowanych" był jego prezydentem, oraz teologa prawosławnego,

Pawła Jewdokimowa (którego książka pt. *Prawosławie* ukazała się niedawno w przekładzie polskim, w wydawnictwie Pax). Szeroko znane w środowiskach ekumenicznych jest też nazwisko Madeleine Barot. Jest ona wybitną działaczką Światowej Rady Kościołów i od szeregu lat zasiada w zarządzie jej różnych departamentów. Była też od początku w CIMADE i jest w ekipie kierowniczej od r. 1945. Jej doświadczenia „konkretnego ekumenizmu" są więc bardzo bogate i różnorodne. Co więcej, widzi je bardzo jasno właśnie jako narastanie pewnego „stanu ducha", umie ukazać, jak realizowanie chrześcijaństwa w konkretach współczesnego życia modyfikowało stopniowo lecz nieuchronnie „prywatne teologie". Warto więc chyba zapoznać się z fragmentami tej relacji z pierwszej ręki.

„Nasza ekipa pomagała wysiedlonym naszych Kościołów. Ale już w niespełna rok potem znaleźliśmy się w obozach koncentracyjnych dla Żydów i dla komunistów. I tu również zorganizowane zostały dość prędko nabożeństwa i kółka biblijne dla protestantów. Był to odruch defensywy, ucieczki na znajome tereny. Mieliśmy w każdym razie jakieś punkty zaczepienia w stosunkach z tymi więźniami, którzy byli wciąż, lub byli bodaj w dzieciństwie — protestantami, i o których nie wiedzieliśmy poza tym nic, nie znaliśmy ich przeszłości, a zwykle też języka. Tak, to było z pewnością uspokajające spotkać tam protestantów. Uzasadniało to naszą obecność w oczach policji, a nam samym dawało społecznie zrozumiałą motywację dla naszej służby i pewne poczucie bezpieczeństwa.

Ale tego bezpieczeństwa trzeba było się wyrzec bardzo szybko. Czyż mogliśmy nie przyjąć do naszego chóru ludzi, którzy byli kiedyś znakomitymi śpiewakami opery berlińskiej? Byli Żydami, ale chcieli śpiewać chorały Bacha. Czy mogliśmy, prowadząc nasze studia biblijne, zamknąć drzwi baraku przed piętnastoma rabinami, przebywającymi w obozie? Chcieli podzielić z nami swoją wiedzę i swe interpretacje, a ich pytania okazywały się niezwykle inspirujące. Czy mogliśmy zabronić wstępu do kapliczki tym, co chcieli się z nami modlić? Nawet regulamin koncentracyjnego obozu nie wymagał świadectwa chrztu, by móc chodzić na nabożeństwa. Żydzi i chrześcijanie stali więc bok przy boku i bok przy boku stali więźniowie i strażnicy. Czy mogliśmy odmawiać dostępu do komunijnego stołu tym, co podchodzili? Czy mogliśmy żądać dowodów przynależności, które zwykły służyć jako ochrona Stołu Pańskiego od ludzi wyrwanych niespodzianie ze swych domów, od więźniów bez dowodów osobistych, a nieraz nawet ukrywających swe prawdziwe nazwisko? Czy mogliśmy wykluczyć z zebrania »rady« naszej kongregacji agenta tajnej policji, który miał śledzić polityczne postawy grupy protestanckiej? Czy jest w ogóle możliwa jakakolwiek ochrona dla Kościoła, dla wspólnoty chrześcijan? Pragnęliśmy wtedy bardzo jakiejś ochrony, ale nie była nam dana żadna.

Zostaliśmy przemocą wydani światu, otwarci na świat, zostaliśmy naprawdę jego więźniami w chwili, gdy zdecydowaliśmy się doń wejść, by w nim żyć. I oczywiście była w tym jakaś dwuznaczność, jakiś kompromis. A jednak czyż można było tego uniknąć?

W taki więc sposób, stopniowo, zaczęło nam się rysować w świadomości coś, co znaliśmy tylko teoretycznie, jako teologiczną tezę, już od czasów lekcji katechizmu. Że Kościół należy do nie-chrześcijan tak samo jak do chrześcijan. Że nie był dany wierzącym jako miejsce, gdzie mogą się chronić, lecz był ustanowiony dla świata. Że jest od tego świata zależny, bo ma mu służyć, bo ma wejść jak nasz Pan bezbronnie w ludzkość i w jej cierpienie. Zaczęliśmy rozumieć jasno, że ilekroć Kościół próbuje osiągnąć stan uprzywilejowania czy nawet tylko się chronić — w ścianach swych katedr, w swych teologiach czy w swej historii — tylekroć jest niewierny. Mówi się dzisiaj często o obecności chrześcijan w świecie, o misyjnej identyfikacji ze środowiskiem, o integracji w nie. Ale sądzę ciągle, że żadne z tych określeń nie jest odpowiednie, nie wyraża adekwatnie faktu duchowego, który próbuje opisać. Bo Kościół jest naprawdę Kościołem dopiero wtedy, gdy się godzi opróżnić się z siebie samego całkowicie, wydać się innym bez reszty".

Czasy obozów męki, tragicznego protestu ruchów oporu, tułaczek bezdomnych wygnańców obfitowały w wiele podobnych doświadczeń fikcyjności instytucjonalnych barier chrześcijaństwa i wszelkich jego ochronnych struktur doktrynalnych czy społecznych, w obliczu dramatycznej oczywistości prawdziwych linii podziału: na słabych, pogardzanych, płaczących, łaknących sprawiedliwości i na „mocnych", tych, którzy gardzą i krzywdzą lub nawet tylko zamykają się wygodnie, lub mijają, idąc swoją drogą. To były właśnie czasy, kiedy w hitlerowskim więzieniu, już po wyroku śmierci, jeden z czołowych katolickich prekursorów ekumenizmu, ks. J. Metzger, notował swe wyznanie wiary: „Bóg jest miłością. Trzeba szukać tylko miłości, tylko miłości, niestrudzenie, miłości takiej, która przystaje na ofiarę... Potrzeby czasu — a to Bóg mówi do nas przez czas — żądają kategorycznie poświęcenia wszystkich naszych sił uzdrowieniu podziałów w chrześcijaństwie, by mogło ono szerzyć w całym świecie królestwo pokoju. Różnice dogmatyczne, bez względu na ich doniosłość, nie są główną przeszkodą w jedności, o wiele ważniejsza jest postawa duchowa. Łóżko obok mnie zajmował wczoraj prezydent niemieckich wolnomyślicieli. Mimo przepaści, która dzieliła nas w oczach świata, byliśmy bliżsi sobie wzajem niż wszyscy inni. Taki człowiek zalicza się, jak mi się zdaje, do towarzyszy Chrystusa bardziej niż wielu ochrzczonych, którzy pozostają nietknięci Jego duchem".

To były czasy, gdy inny niemiecki ksiądz katolicki, Alfred Delp, również czekając na wykonanie wyroku, pisał: „Kościół przyczynił się

do powstania drobnomieszczaństwa, a drobnomieszczaństwo nie przepuściło żadnej okazji, by wykorzystać Kościół dla siebie, by w nim zaszczepić ideał władzy, siły, gwarancji... I powstał z czasem typ człowieka, do którego serca, można powiedzieć, sam Bóg nawet nie miał dostępu, tak było obudowane pewnością siebie, poczuciem bezpieczeństwa. Ten typ wciąż prosperuje. (...) I jako jednostki i jako wspólnota, jako Kościół, zawiedliśmy. Zawiedliśmy w postępowaniu z naszymi braćmi, zawiedliśmy w rozpoznawaniu prawdziwych sytuacji, prawdziwych rzeczywistości duchowych, zawiedliśmy w sztuce pomagania, w prezentacji naszej doktryny, w tylu innych rzeczach..."

I były to czasy, gdy inny jeszcze więzień, którego wpływ rośnie wciąż, niepowstrzymanie w chrześcijaństwie protestanckim, Dietrich Bonhoeffer, pisał w swych przedśmiertnych listach do przyjaciela: „Zasadnicza różnica między chrześcijaństwem a wszelkimi religiami jest taka: religijność człowieka każe mu uciekać się w rozterce do Boga władzy i mocy. Nowy Testament kieruje nas jednak ku bezsilnemu, ku cierpiącemu Bogu. Bóg, który pozwala dziś być wypchnięty poza świat, który dał się wypchnąć aż na krzyż nawet, jest Bogiem słabym, Bogiem bezbronnym. Taka jest właśnie prawdziwa wielkość Boga.

(...) Chrześcijanie to ludzie, którzy są po stronie słabych. Są po stronie Boga w Jego cierpieniu i to ich różni od pogan. Jak prosił Jezus w Getsemani: nie mogliście jednej godziny czuwać ze mną? — Ostatnia rzecz, której oczekiwałby od Boga człowiek »religijny«: wezwanie do udziału w boskim cierpieniu w świecie. (...) Chrześcijanin ma więc zanurzyć się w świat bez Boga, nie próbując lakierować jego bezbożności warstewką religii, ani nie starając się go przemienić. Ma żyć życiem świeckim i tą drogą współuczestniczyć w cierpieniu Boga. Być chrześcijaninem to nie znaczy być religijnym w jakiś szczególny sposób, uprawiać jakąś określoną formę ascezy (jako grzesznik, pokutnik czy święty). Być chrześcijaninem to być człowiekiem solidarnie".

Zajęta swym „konkretnym ekumenizmem" CIMADE nie tworzyła uogólnień teologicznych, nie konstruowała eklezjologii i jako grupa nie poszła chyba nigdy tak daleko i tak radykalnie po linii Bonhoeffera jak część młodzieży protestanckiej, która kwestionuje dziś wszystko, co w jakikolwiek sposób izoluje Kościół od świata, wszystko łącznie z tradycyjnymi koncepcjami wspólnoty chrześcijańskiej i nawet z osobnym, niedostępnym dla ludzi z zewnątrz kultem. Lecz „stan ducha", który się rodził z konkretnego ekumenizmu, rozwijał się równolegle z ogólnym kierunkiem intuicji religijnych, poczętych w tragicznej lecz oczyszczającej „próbie chrześcijaństwa", którą była wojna. Jako prawdziwe znamię Ewangelii: „skandal krzyża", „znak, któremu sprzeciwiać się będą", rysował się coraz wyraźniej skandal i znak braterstwa wbrew podziałom i ponad nimi, oraz imperatyw „bycia po stronie słabych".

Misję przekazu rozumiano coraz dosłowniej w kategoriach „uniwersalnego języka konkretu". A ten język miał się wyrażać przede wszystkim w typie kontaktów z ludźmi. W tym, by „nie uprawiać dobroczynności, która jest dystrybucją datków, tylko przyjaźń osobistą", by usiłować być z ludźmi i przy nich „tak blisko i bezinteresownie jak Bóg". I w tym wreszcie, by samo współżycie ekip było realizacją „tego, co znaczy Słowo: jedności między ludźmi silniejszej niż różnice... Nasze ekipy są mieszane nie tylko rasowo i wyznaniowo, ale też jako typy ludzkie, jako usposobienia. To sprawia wiele kłopotu. Dla sprawności w pracy byłoby znacznie lepiej, gdyby składały się z ludzi zgranych, bo podobnych. A jednak właśnie to jest świadectwo, milczące lecz jakże ważne, właśnie to jest znak niezwykły, prowokujący, że ci tak odmienni, tak różni młodzi chłopcy i młode dziewczęta żyją życiem przyjaźni i wierności, i że to ich życie jest wszystkim przejrzyste. Czyż nie po tym rozpoznawano naprawdę chrześcijan: patrzcie, jak oni się kochają".

CIMADE nie konstruuje teologii, lecz jak każda religijna czy niereligijna grupa zaangażowana musi formułować jakoś swój głęboki program czy hasło. W ujęciu Madeleine Barot (podobnie jak w notatkach Bonhoeffera), „program chrześcijaństwa" jest ideałem służby. Ten ideał, „rewelację Chrystusa" rozumie ona tak: „odziedziczonemu z tradycji pogańskich pojęciu służby jako upokorzenia i zniewolenia wiara nasza przeciwstawia gloryfikację Ukrzyżowanego. Tego, który wydając siebie dobrowolnie i bezwarunkowo wszystkim i dla wszystkich, skruszył wszelkie bariery, obalił wszelki Zakon".

Ten kierunek dążeń i intuicji jest oczywiście znany dziś każdemu. Można go prześledzić w teoretycznej refleksji myślicieli takich jak Buber, Marcel czy Mounier, jak Bonhoeffer, Tillich czy Rahner. Można znaleźć pewne jego cechy w wielu środowiskach katolickich, począwszy od Małych Braci, a skończywszy na duchowości rozmaitych odłamów Akcji Katolickiej. Można go rozpoznać w postawach wspólnot typu Taizé czy Grandchamp a także w niezliczonych dziś grupkach i grupach o charakterze ekumenicznym, humanitarnym czy pacyfistycznym, które nie zawsze zresztą bazują na jakiejś określonej religii. I można też dostrzec ślady jego nacisku oraz niebłahych wcale pytań, jakie nasuwa w rozmaitych sporach i oporach soborowych. Ten kierunek jest znany. Ale nie zawsze może są dostrzegane z dostateczną ostrością jego źródła w terenowym, konkretnym ekumenizmie, czyli po prostu w typie naprawdę dziś praktykowanej i szerzącej się szybko religijności ludzkiej. A konkretny ekumenizm rośnie wciąż, także po wojnie, horyzonty jego doświadczeń poszerzają się niepowstrzymanie, i oddziaływanie tego faktu na kształt chrześcijaństwa trwa, i będzie chyba trwało bez względu na inspiracje czy ostrzeżenia odgórnych teologii.

Warto więc, aby to zobaczyć znów na konkrecie, powrócić jeszcze

raz do dziejów CIMADE. Nie tylko wojna, lecz — jak się szybko okazało — sama także cywilizacja, otwierająca, nieraz za cenę krwi, granice i możliwości, cywilizacja dobrobytu i jego nieugiętych, technicznych struktur i praw — rodzi swych słabych i swych wzgardzonych. Najpierw były miasta i narody okaleczone, przerzedzone wojną, które miały oto wejść jakoś z powrotem w pokój. A zaraz potem były „ofiary pokoju", ludzie wykorzenieni, nieprzystosowani, starzy, wykolejeni, więc odrzuceni przez normy stabilizujących się społeczności. Ludzie samotni, ludzie nie umiejący posługiwać się coraz bardziej skomplikowaną strukturą zbiurokratyzowanych instytucji, które miały im służyć. Jednostki szukające daremnie ujścia dla osobistej inicjatywy, „czegoś, co jest naprawdę dobre", i jednostki szarpiące się bezsilnie w konflikcie nowych wartości ze starymi autorytetami i tradycjami... Wszystko to nabierało szczególnej ostrości w środowiskach ludności napływowej, czy to ze wsi do miast czy z różnych odległych i odmiennych krajów do Zachodniej Europy. Migracje nie ustawały i nie ustawał też odsiew grup i jednostek słabszych i mniej przystosowanych z rozpędzającej się machiny sprawnej, szybkiej i bezwzględnej cywilizacji. Powstawał więc znowu front wspólnej akcji i solidarności, który szedł coraz szerzej w poprzek Kościołów poszczególnych krajów, w poprzek wyznań, a jednocześnie w poprzek najrozmaitszych całkiem już pozawyznaniowych struktur społecznych. Madeleine Barot pisze:

„Któregoś dnia — wojna dopiero co się skończyła i granice zaczynały się otwierać — nastąpiło zdarzenie, dość błahe na pozór, które jednak miało być początkiem nowych, głębokich rewizji tradycyjnego myślenia. Do siedziby CIMADE w Paryżu zgłosił się młody pastor, Amerykanin. Przyniósł nowinę zadziwiającą, całkiem inną od rozmaitych darów, które otrzymywaliśmy dla naszych potrzebujących. Oświadczył, że przyjechał, by zostać z nami, by oddać się do naszej dyspozycji jako pastor i pracować w którejś z przeciążonych podmiejskich parafii. Mieliśmy mało pastorów, byliśmy zmęczeni, tyle było roboty do wykonania... Młody Amerykanin mówił po francusku i znał już pracę parafialną. Nie było powodów do odmowy. A jednak byliśmy zmieszani, chcieliśmy właściwie odmówić. Jakże ktoś obcy, z całkiem innego, amerykańskiego Kościoła, miałby zrozumieć naszą sytuację, nasze potrzeby? A poza tym — był członkiem towarzystwa misyjnego. Czyżby chciało ono traktować nas — Europę — jako swój »teren misyjny«?

Ale nie odmówiliśmy. Ruch wymiany pastorów w »pracy braterskiej« zaczął szybko nabierać rozpędu. Pierwsi »pracownicy braterscy« (dosł. *fraternal workers*) przybyli do Francji z Holandii, Szwecji, Szwajcarii, Niemiec. Jednocześnie Francuzi wyjechali do Stanów, do Niemiec, do Włoch. Przestało być ważne, czy są członkami tej czy innej denominacji, czy towarzystwa misyjnego, czy organizacji młodzieżowej, czy przyjeżdżają na parę lat czy na krótko. Ważne było to, że opuszczali

swoją ojczyznę z polecenia swego Kościoła, by iść służyć innemu Kościołowi. Byli upoważnieni, by iść do tych innych Kościołów jako bracia z przeświadczeniem, że chrześcijaństwo nie może mieć granic, że różnice języka i tradycji muszą być przezwyciężone, że trudności są wspólne i muszą być dzielone. Ruch »pracy braterskiej« przemocą wyważył drzwi, od wieków zamknięte. Niecierpliwe pragnienie służby rozsadziło mit o naszej niezależności i bariery narodowe i wyznaniowe, za którymi żyliśmy tak długo. (...) Dzięki temu ruchowi właśnie oświadczenia i deklaracje z największych dni Rady Kościołów trafiały na przygotowany już grunt w konkretnym życiu codziennym. Bo *sobornost* Rosjan, *koinonia* Greków to były słowa znaczące coś realnego w wielu środowiskach już na długo przedtem, nim teologom udało się je przetłumaczyć".

Wspólna całej cywilizacji katastrofa wykorzenienia oraz nienadążanie słabych to zjawiska, które uczyły widzieć te słowa w jeszcze szerszym kontekście. „Wszyscy, rządy, organizacje społeczne i instytucje chrześcijańskie musiały poczuć się w obowiązku wzięcia w opiekę uchodźców, imigrantów, najróżniejsze grupy napływowe, trzeba było praktykować miłość braterską razem. Dało to, narzuciło po prostu nam, chrześcijanom, wspaniałą sposobność do świadectwa, ale też do pokory. Jakże można było ograniczać możność służenia i dawania tylko do wierzących? Jak można było ośmielić się bodaj sugerować, jakoby chrześcijanie mieli być bardziej do tego zdolni niż inni? Jeśli gdziekolwiek istniał jeszcze ten rodzaj pychy, same fakty rozkruszały go nieuchronnie. Jeszcze raz pękały, waliły się dystynkcje między chrześcijanami a ludźmi z zewnątrz. Wszyscy byli powołani w ten sam sposób do tych samych zadań. Chrześcijanie, razem z różnymi organizacjami bezwyznaniowymi, szukali po prostu rozwiązań, które byłyby »najmniejszym złem« w danej wszystkim sytuacji. I szukali ich w pełnej pokory świadomości niedostatku rezultatów, które zdołają osiągnąć, w świadomości, jak są w istocie bezradni. Nawet jeśli bywali przedtem skłonni do ignorowania innych czy nieufania im, musieli oto doświadczyć, w całkiem konkretny sposób, współzależności ludzkiej i zasadniczej, nieuniknionej wspólnoty ludzkiego losu.

Trzeba było nauczyć się przy tych nowych zadaniach mówienia i myślenia o jedności, o wspólnocie, o braterstwie jako cały już naród i z całym narodem. I nauczyć się widzieć znów, w prawdziwym świetle, prawdziwe źródło tych ideałów: Jezusa Chrystusa, który umarł za wszystkich, którego braćmi są wszyscy ludzie; Ukrzyżowany jest bowiem Panem całej ludzkości. Mieliśmy więc nową okazję, by się utwierdzić w przekonaniu, że nie tylko Kościoły, lecz całe społeczeństwa i całe narody są zależne od siebie nawzajem, że są wszystkie związane wspólnym losem i każdy musi przyjmować ból, pochodzący z błędów drugiego i szukać nań lekarstwa. Jedność między narodami

istnieje, choć może ją przesłaniać grzech człowieka. I tę jedność trzeba manifestować, czynić widzialną, tak jak musi być czyniona widzialną jedność Kościołów".

POZA EKUMENIZMEM?

Część konkretnych doświadczeń CIMADE i innych podobnych środowisk znalazła już odbicie w oficjalnej myśli i praktyce chrześcijaństwa. I w jego teologiach, i w dziedzinie duszpasterstwa a nawet samych kościelnych struktur widać wyraźnie zdecydowany zwrot ku idei służby, ekumenizmu, otwartości. Ale życie zawsze ma swoje awangardy, wyprzedzające wszelkie programy i obiektywizacje, zanim jeszcze na zapleczu przyswojone zostały wczorajsze „rewolucje". Przyspieszony i nierytmiczny bieg przemian, właściwy naszej epoce, nie omija też chrześcijaństwa: również tu kąt rozwarcia nożyc między różnymi formacjami religijnymi, ich świadomością, ich prawdziwymi problemami — rośnie tak gwałtownie, że tylko chyba bardzo głęboka kultura ekumeniczna zapobiegać może poczuciu (duchowego w każdym razie) rozłamu i to nie „wyznaniowego" tym razem, lecz idącego wpoprzek granic Kościołów. Nie bez powodu z pewnością czołowy teolog Soboru, Karl Rahner, pisał niedawno w swej pracy o „Elemencie dynamicznym w Kościele" te znamienne słowa: „W ostatecznym rozrachunku jest dzisiaj tylko jedna rzecz, która dać może Kościołowi jedność w planie ludzkim. Jest nią miłość, która pozwala drugiemu człowiekowi pozostać innym, nawet gdy się tej inności nie rozumie..."

Przy lekturze wielu publikacji zachodnich, a szczególnie w osobistych kontaktach z ludźmi tamtejszego „terenu" powraca wrażenie, że tezy wiodące do odnowy, tak katolickiej jak protestanckiej, które wielu wierzącym wydają się jeszcze bardzo nowe czy nawet szokujące, są właściwie już przerośnięte w środowiskach praktycznego, „radykalnego" chrześcijaństwa. Że stoimy tu znów wobec jakiejś „inności", która rysuje się poza innościami dzisiejszymi.

„Ekumenizm? — My już chyba jesteśmy poza ekumenizmem", usłyszeć można w niejednej międzywyznaniowej grupie, oddanej jakimś konkretnym celom wspólnym, jak pomoc słabym i nieprzystosowanym, jak walka z głodem, jak pokój, jak „świadczenie przyjaźni". „My już nawet zaczynamy zapominać, że nas coś różni. Najlepszy dowód, że nie uważamy już prawie wcale, by nasze słowa czy reakcje nie uraziły czyichś poglądów. Coraz częściej uprzytamniamy sobie, że już od dawna nie trzeba właściwie uważać..."

Drobne na pozór przesunięcie psychologiczne. Przyzwyczajenie? Zżycie? Czy już ta znacznie głębsza rzecz, o której pisze Roger Schutz, twierdząc, że dyskusje o niuansach doktrynalnych, których pełny sens tłumaczy tylko miniona historia lub dydaktyczne i prestiżowe względy instytucjonalne, są już dziś czymś jałowym i bezmała bezprzedmioto-

wym dla formacji ukształtowanych nie na teoretycznym tylko postulacie, lecz na konkretnej praktyce ekumenizmu. Idea jedności, zdaniem przeora z Taizé, odegra na dłuższą metę prawdziwie twórczą rolę nie w tej mierze, w jakiej uzgodni doktrynalne i organizacyjne subtelności między Kościołami, tylko w tej, w jakiej ukazać zdoła dzisiejszemu człowiekowi pozytywne, dzisiejsze, przekonywające chrześcijaństwo. I to właśnie chyba już zachodzi w jakimś stopniu w terenowych grupkach i grupach, które zaczynają zapominać o „uważaniu" na dystynkcje konfesyjne i dość beznamiętnie odnoszą się do budzących tyle sensacji odgórnych porozumień czy uzgodnień. Bo tym grupkom i grupom chodzi już — razem i wspólnie — o pozytywne chrześcijaństwo właśnie: o społeczny i duchowy kształt praktycznej religijności zwykłego człowieka. I na tej — wychodzącej znów od codziennej empirii — drodze jawią im się problemy i pytania, które w dość powszechnej, szczególnie katolickiej świadomości przesłaniał w ostatnich latach wybuch refleksji krytycznej i dotyczącej głównie struktur i doktryn, więc „instrumentów" Kościoła. Ale te problemy i pytania muszą chyba wysunąć się z czasem wszędzie na pierwszy plan. Same rewizje i same modyfikacje „instrumentów" nie mogą być wszak żywą, pozytywną religią.

Pierwszy problem terenowego, zaangażowanego chrześcijaństwa ma bardzo praktyczny charakter. Chodzi o to, jak działać skutecznie w stabilizujących się (nawet w swej niestabilności) społeczeństwach współczesnych, nie zatracając tego, co wydaje się dla działania chrześcijańskiego specyficzne i najistotniejsze: przyjacielskiego, „prywatnego" charakteru kontaktów i działalności? Mówiąc inaczej, jak nie ulec instytucjonalizacji skoro musi się być nieuchronnie — instytucją?

Dla CIMADE to pytanie jest szczególnie aktualne. Akcje „wzajemnej pomocy ekumenicznej" (właśnie dlatego, między innymi, że ich styl był zawsze osobisty *par excellence*) zdobyły wielką popularność i zaufanie społeczne, we Francji i poza nią. Ale to oznacza szereg zadań, które trzeba podejmować, i to już nie jako czyny doraźne, spontaniczne (jak w czasie wojny czy w innych „stanach wyjątkowych") tylko na stałe, w sposób systematyczny, w sposób właśnie „zinstytucjonalizowany". Zaufanie nakłada odpowiedzialność, zmusza do odpowiedzialności, lecz jej podjęcie — w krajach wysoko zorganizowanych lub organizujących się — wymaga tych form właśnie, przeciw którym, w jakimś sensie, powstawały i powstają grupy takie jak CIMADE...

Trwa więc wciąż żywa dyskusja nad sposobami uniknięcia zbiurokratyzowania, ocalenia „braterstwa" w warunkach coraz większego rozbudowania sieci usług i kontaktów typu instytucjonalnego. Prawda, do biur CIMADE, gdzie załatwia się co roku niezmiernie zawiłe nieraz sprawy konsularne, zapomogowe, paszportowe kilku tysięcy ludzi z kilkudziesięciu krajów, zachodzą wciąż jeszcze „jak do rodziny" byli więźniowie, którzy chcą poradzić się co do planów osobistych, imigranci,

by pogwarzyć o szkolnych postępach dzieci, czy muzułmanin z prośbą o wyszukanie żony... Ale jak sprawić, by to trwało? Czy to może, czy powinno trwać kosztem spraw innych ludzi i co tu w ogóle jest „kosztem" czego? Nie ma chyba żadnej jednoznacznej odpowiedzi na to pytanie, ale nie ma też przed nim ucieczki. Jest ona i być musi stałym i zawsze ryzykownym napięciem wewnętrznym w ekumenicznym, braterskim chrześcijaństwie diaspory, tak jak było zawsze w każdym chrześcijaństwie. Bo religia, która chce się wyrażać w czynnej miłości, jest religią skazaną już w założeniu na los wszelkich czynów ludzkich: na konieczność i zniewolenie społecznych ucieleśnień.

Dyskutuje się też nieraz w CIMADE o tym, jaki charakter ma mieć sama więź grupy w sytuacji, w której dzielenie życia „jak z braćmi" z ludźmi i grupami słabymi w naszej cywilizacji wymagać zaczyna coraz mniej dorywczych, spontanicznych inicjatyw dyletantów, a coraz częściej długofalowych zaangażowań fachowców. Jest to najwyraźniejsze w Algierii i Senegalu, gdzie ekipy CIMADE pracują już w oświacie i służbie zdrowia jako — tak tam potrzebni — eksperci. Nasuwa się jednak pytanie, czy na długą metę podobny kierunek służby przez ofiarowanie kompetencji nie będzie najsłuszniejszy także we Francji, czy nie należy włączać się po prostu w istniejące wielkie struktury usługowe, by w nich szerzyć chrześcijańskiego ducha przyjaźni, zamiast koncentrować się na słabszych a i tak instytucjonalizujących się usługach własnych? Czy istotnie jest dobrze, czy jest słusznie, że się jest osobno? Czy to nie jest wciąż jednak „zamykanie się" chrześcijaństwa?

Lecz pytanie takie nasuwa natychmiast inne: czym wobec tego ma stać się sama wspólnota CIMADE? Czy pójść w kierunku takim jak katolickie „instytuty świeckie", które zachowują ściśle swoją odrębność jako grupy formacji religijnej i apostolskiej? Czy też w kierunku bonhoefferowskiej „grupy strasburskiej", mieszanej światopoglądowo, odmawiającej wszelkiej religijnej odrębności, związanej tylko wspólnotą zaangażowania po stronie słabych? Dwie możliwości, które chyba wyznaczają dziś rozdroże całego chrześcijaństwa: jaka ma ostatecznie być jego koncepcja „wspólnoty wybranej"? Jaki charakter ma mieć społeczna instytucja Kościoła?

Jest rzeczą jasną, że ani CIMADE, ani chyba żadna z grup terenowego ekumenizmu nie zna dziś odpowiedzi na to pytanie, choć rysują się dość jasno tendencje o genezie bardziej protestanckiej i bardziej katolickiej, czyli bardziej odśrodkowe i bardziej eklezjocentryczne. Odpowiedzi nie zna nikt. Ważne jest jednak, że chrześcijaństwo terenowe (i znów najpierw ono) stoi już dziś wobec tych pytań w konkretnym, codziennym życiu, że zaraz po etapie teoretycznego i rewizjonistycznego ekumenizmu te pytania właśnie — o kształt i charakter chrześcijańskiej wspólnoty — stają się palącymi pytaniami pozytywnej, dzisiejszej religijności.

Inna grupa problemów, które rysują się zaraz „poza ekumenizmem", to właściwie głębsza warstwa tego samego wciąż pytania o wspólnotę, która ma świadczyć chrześcijaństwu. Bo problemy te dotyczą formy świadectwa i pośrednio — samej jego treści.

CIMADE ma właściwie tylko jedną placówkę „ewangelizowania" w ścisłym sensie. Jest nią „Ognisko Coudekerque" w robotniczej dzielnicy Dunkierki, gdzie ekipa protestancko-katolicka prowadzi regularne lekcje religii, kółka biblijne, cykle odczytów i dyskusji. Z jej inicjatywy także powstały dwa ośrodki duszpasterskie: dla prawosławnych i dla uchodźców z Hiszpanii, pod kierunkiem zaprzyjaźnionych z CIMADE kapelanów. Na tym jednak kończą się akcje, które podciągnąć można pod „ewangelizowanie" w tradycyjnym znaczeniu.

Sama ta kwestia zresztą nie wydaje się dziś całkiem jasna w otwartej, „terenowej" religijności. Jakże typowa jest na przykład taka oto wiadomość z Dakaru, którą znaleźć można w jednym z biuletynów ekipy Senelagu.

„X przybiegł po mnie, bo jego babka była w agonii. Chciał koniecznie, żebym przyszła. Staruszka ma raka, pielęgnujemy ją od kilku miesięcy. Wie, że umiera. Przywołuje po imieniu wszystkich z naszej ekipy. Pochylam się.

— Allah jest wielki, mówi.

— I jest dobry, kocha cię, dorzucam.

Milczy chwilę.

— Tak, to prawda. Jest dobry... bo przyszłaś.

Usłyszeć takie słowa choćby raz w życiu to jest warte całego życia", dodaje redakcja.

Taki jest i nie może być inny styl chrześcijańskiego reagowania, gdy już raz przekroczy się granice i interesy wyznaniowe. Lecz nic dziwnego, że w takim „stanie ducha" przestaje być oczywisty cały stary schemat ewangelizacji.

„Wydaje nam się tu, że »misje«, w tradycyjnym sensie, zachowują zawsze coś z dominowania, że są dziś głęboko zakwestionowane, czytamy w refleksjach z Algieru. Również miejscowe parafie są coraz częściej bardzo dalekie od rzeczywistości otaczającego świata, i one są zakwestionowane także. Co to jest ewangelizowanie? W jaki sposób to, co ofiarowuje chrześcijański Kościół czy kongregacja, może być gestem autentycznej, bezinteresownej miłości?

Dyskutowaliśmy o tym i usiłujemy zawsze w modlitwie rozpoznać właściwą drogę, zrozumieć, co ma być naszym świadectwem. Jedno jest pewne: trzeba kontynuować próbę odczytania ewangelicznej treści tego, co przeżywamy razem, tu gdzie jesteśmy, chrześcijanie z muzułmanami, i sensu naszych chrześcijańskich wysiłków, by być obecnością bezbronną, gotową do wejścia bez żadnych osłon w prawdziwy dialog".

W jakiej mierze „milczące świadectwo", które nie tylko CIMADE, lecz coraz większa część chrześcijańskiego laikatu uważa za najlepszy przekaz Ewangelii, prowadzi rzeczywiście do „opróżniania się Kościoła z siebie samego" — jak to określa M. Barot? Jak jest głęboki i jakie konsekwencje może mieć dla kształtu chrześcijaństwa, kształtu Kościoła, zwrot w samym pojmowaniu wiary, który nastąpił częściowo pod naciskiej „konkretnej religijności" (a częściowo, być może, pod wpływem relatywizujących danych socjologii i biblistyki) i który polega na tym, że widzi się wiarę coraz mniej jako wyrozumowane „uważanie za prawdziwe" pewnych twierdzeń czy faktów, a coraz bardziej jako pewien kierunek drogi i wyborów życiowych? — Znów pytania bez odpowiedzi. Lecz i one warte są może poznania, bo już dziś, już teraz, stają w całej ostrości konkretu na przedpolach „terenowego" chrześcijaństwa.

Nie tylko jednak sama forma ewangelizacji, forma przekazu stanowi problem bardzo realny zaraz „poza ekumenizmem". Problemem takim jest też sama treść tego, co się ma przekazywać, w tym sensie, że nie jest wcale rzeczą jasną, jak w praktyce „otwartego chrześcijaństwa" ująć trzeba odrębność i specyfikę ewangelicznej służby, jak związać w jednej religijnej interpretacji konkret najzwyczajniej humanistycznego zaangażowania z wymiarem boskim, wymiarem Królestwa.

Zapewne: są to już zagadnienia typowo teologiczne, i teologia rzeczywiście nie od dziś zajmuje się nimi. Lecz tak się obecnie dzieje, że zagadnienia te stawia najbardziej jaskrawo, domaga się ich rozwiązania w sposób naglący właśnie sama praktyka życia. Jest to zresztą dość zrozumiałe. „Terenowa" religijność nie z teologii zapewne bierze swój bezpośredni impet, ale przychodzą chwile, gdy bardzo jej są potrzebne teologiczne właśnie ujęcia czy interpretacje przeżywanych doświadczeń. I jest to normalny bieg rzeczy: nawet o bardzo autorytatywnym Magisterium Kościoła rzymsko-katolickiego mówi się przecież, że określa tylko i formułuje „żywą Tradycję", czyli świadomość religijną wspólnoty, i że to wspólnocie właśnie jest potrzebne. Dziś jednakże wszystkie bez wyjątku chyba teologie są spóźnione w stosunku do ekumenicznego chrześcijaństwa, choć wyprzedzają nieraz tak bardzo jego zaplecze. Grupy terenowego laikatu, które znajdują się — jako chrześcijanie — w sytuacjach bez precedensu, stają więc nieraz całkiem same wobec pytań zupełnie fundamentalnych i jednym z nich jest właśnie pytanie o specyfikę świadectwa.

W miarę jak wchłania coraz bardziej sam konkret pracy, w miarę jak pękają przy tym granice podziałów wyznaniowych, w miarę jak coraz jaśniejsze się staje, że postawy odczuwane spontanicznie jako „ewangeliczne" są niesłychanie zbieżne ze zwykłym, humanistycznym poczuciem moralnym czasów, w których się żyje, i są przeto dzielone również przez niewierzących, słowem w miarę jak codzienna praktyka

chrześcijańska jawi się coraz bardziej jako „świecka", musi się nasunąć pytanie, jak właściwie nazwać i jak przeżywać swoją odrębną misję. Bonhoeffer, żądając przełamania barier „wspólnot wybranych", pisał o „dyscyplinie sekretnej", która jedynie wyróżnia chrześcijanina spośród niechrześcijan, lecz w jego pospiesznych, szkicowych listach więziennych nie ma sprecyzowania tego pojęcia. Co to jest dyscyplina sekretna? „W czym nasza praca różni się na przykład od Czerwonego Krzyża?" pytają siebie wciąż na nowo działacze CIMADE.

I tu oczywiście nie pretendują do posiadania jasnej, pełnej odpowiedzi. W ich naradach, w ich biuletynach widzi się wciąż zdania: „Nie wiemy... Byłby czas, aby zajęli się tym odważniej teologowie... Jesteśmy dziś, jako laikat, w sytuacji doprawdy niesłychanej, całkiem nad stan naszych przemyśleń teoretycznych..." Ale ta sytuacja jest też w jakimś sensie akceptowana, jako element własnego powołania we współczesnym, dynamicznym chrześcijaństwie:

„Jesteśmy powołani do szukania, niestrudzenie, pojednania dwu wymiarów życia chrześcijańskiego: wymiaru ewangelizacji i wymiaru służby. Tak łatwo je rozdzielić, o ileż trudniej zintegrować je w jedno, pełne życie Kościoła. Umiejmy chociaż to: patrzeć w siebie, uczciwie, razem, pod wzrokiem Boga. To wymaga wielkiej odwagi. Ale nie pozwalajmy sobie nigdy na życie, którego nie stać na maksymalny obiektywizm w obliczu Najwyższego.

Jak w naszym aktywizmie nie zatracić sensu własnego, odrębnego świadectwa? Jak związać świadectwo, które wymaga dyskrecji i ubóstwa środków, z technikami, z instytucjami? Stawiamy sobie stale szereg pytań, dotyczących konkretu naszej pracy, i równolegle zastanawiamy się nad naszą wiarą, nad sensem Królestwa. Jaki jest naprawdę stosunek między tymi dwoma dziedzinami?

CIMADE może być terenem ich spotkania czy też raczej nieustannego poszukiwania prawdziwego obrazu chrześcijanina. Obrazu, który integrowałby obie te dziedziny w jedno. Jest też naszym szczególnym przywilejem, że to szukanie nie odbywa się pod kloszem, lecz w służbie ludzi, z nimi, a nie wśród nas tylko. Prawdziwe »nowe życie« to coś, czego szukają przecież wszyscy, mamy je znaleźć wszyscy razem. Nasze specjalne powołanie jest więc takie: odkrywać wciąż na nowo, w konkrecie życia, gdzie w dynamicznym humanizmie, zawsze niedostatecznym, zawsze zbawionym, zawsze w drodze, krzyżuje się to, co boskie, i to, co ludzkie, co jest wymiarem pielgrzymów ziemi".

*

Spotkanie z życiem i problemami „terenowych" środowisk ekumenicznego chrześcijaństwa jest doświadczeniem niezwykłym. Nigdy chyba, od czasu epok najżarliwszych, teologie nie były tak spóźnione, a samorzutna, niezobiektywizowana formalnie religijność tak zaangażowana

i tak twórcza. Może więc, choć nieodzowne dla społecznych religii zwartość i dyscyplina doktrynalna są istotnie w fazie poważnego kryzysu, przeżywamy w gruncie rzeczy czystszy rozkwit chrześcijaństwa niż w okresach jego największych triumfów? Może to rzeczywiście „konkret", i on przede wszystkim, przekazuje Ewangelię?

„...A jednak, mimo wszystko, czy nie rysuje się w tym wyraźnie wciąż jedna twarz? Czy to nie Jego ucieleśniają bezdomni, pokonani, słabi, uwięzieni? I czy nie On znowu jest w tych wszystkich, co w Jego Imię przechodzą na ich stronę, by być przy nich i z nimi? Historia Kościoła ukazuje, w każdej epoce, Chrystusa, idącego z pomocą tym, którym dany jest straszny przywilej bycia w świecie i światu Jego własną twarzą. Oblicze Ubogiego, który nie ma, gdzie by głowę skłonił, jest wśród nas obecne zawsze. Jesteśmy w wielkim nurcie *Caritas*, który począł się na Kalwarii, jesteśmy w samym sercu tajemnicy Wcielenia. I może nie szukajmy więcej. Może tu — trzeba zamilknąć.

Agonia Pana naszego trwa po kres dziejów".

Anna Morawska

KSIĄŻKI KRAKOWSKICH KRYTYKÓW

Książki: Jerzego Kwiatkowskiego *Klucze do wyobraźni* i Jana Prokopa *Euklides i barbarzyńcy* są w pewnym sensie antytetyczne, co nie znaczy, żeby nie miały wspólnych cech. * Najpierw jednak o tej przeciwstawności. To co je różni można już wychwycić ze spisu treści: Kwiatkowski zajmuje się współczesną poezją polską — zakres jej szeroki: od liryki okupacyjnej (Gajcy, Baczyński) do Grochowiaka, Zycha, Herberta. Prokop pisze niemal wyłącznie o poezji europejskiej XX wieku: Trakl, Rilke, Eliot, Mandelsztam, Benn, Char... Gdyby się chciało porównywać obie książki na tej płaszczyźnie zestawienia — do niczego by to oczywiście nie doprowadziło, przedmiotem ich są zbyt odległe zjawiska. Co nie znaczy, aby się w pewnych przecięciach nie łączyły. Przeciwstawność o której mowa, ma głębszy podkład, sięga w głąb warsztatu metodologicznego obu krytyków, więcej w głąb ich spojrzenia na rzeczywistość (myśli się oczywiście tylko o tych danych, które się da odczytać z omawianych tu książek). Zacznijmy zatem od podstaw — spróbujmy poszukać czy krytycy ci mówią gdzieś bezpośrednio o krytyce, jej funkcjach, czy więc próbują jak gdyby uzasadnić swoje rzemiosło. Bezpośrednich takich wyznań, wyznań od siebie, nie znajdziemy, a i takich, które by mówiły o krytyce w ogóle,

---

* Jerzy Kwiatkowski, *Klucze do wyobraźni*, PIW, str. 278, c. 20 zł; Jan Prokop, *Euklides i barbarzyńcy*, „Czytelnik", str. 218, c. 15 zł.

o krytyku w ogóle, także jest bardzo mało. Bardzo mało, ale są, i one posłużą nam za punkt wyjścia. W jednym ze szkiców Jerzy Kwiatkowski pisze: „Krytyk literacki przypomina żołnierza intendentury. Jest członkiem armii, bierze udział w wojnie, nosi mundur, partycypuje w chwale. Spójrzmy prawdzie w oczy: tanim kosztem. Kto inny tłucze się po okopach i idzie do ataku na bagnety. Poszukajmy zresztą metafory trafniejszej — krytyk jest sprawozdawcą wojennym. Może nigdy w życiu nie wystrzelił do nieprzyjaciela, musi jednak ocenić sens i wartość każdej potyczki. Tak jak musi orientować się w operacjach w skali dywizji, armii, całej kompanii. Tak jak musi znać sens wojny, o której pisze. Za swój tani koszt i on w jakiś sposób drogo płaci — pełnią relacji, rzetelnością syntezy". To Jerzy Kwiatkowski. Prokop zaś pisze: „Dawniej poezja raczej przetwarzała i wyrażała doświadczenia znane, społecznie sprawdzalne, nowa poezja — od Rimbauda — coraz częściej nie tylko wyraża, ale i tworzy — nowe, nieznane, wymagające od czytelnika niejako wiary doskonałej. Krytyka bywa dość bezradna wobec zjawisk tego typu. Niestety jej domeną są przedmieścia poetyckiego grodu, tam czuje się najlepiej, tam znajduje smakowite odpadki, z których wykluło się dzieło. Natomiast tam, gdzie skwapliwie oczyszcza dzieło z najlżejszych śladów mułu, z którego powstało, zaczyna się misterium, gdzie krytyk pełni funkcję chwalcy-laudatora. Poetyckość utworu to ta reszta, która nie da się przełożyć na żaden inny język, nie da się sprowadzić do elementów istniejących poza utworem, którą można określić tylko negatywnie, o której jako takiej nic nie można powiedzieć. Stąd o wierszach, które dążą do czystej poetyckości, krytyk zwykle potrafi powiedzieć o wiele mniej. Nie dlatego jednak, by były one „doskonalsze", bowiem poetyckość osiąga się niejako mimochodem — wiersz pełen mułu ziemskiego, pełen odsyłaczy do życia może być lepszy. Po prostu krytyce najłatwiej zdawać sprawę z tego, co w tekście poetyckim jest przetłumaczalne. Po tym wyznaniu własnej ograniczoności..." Tu urwiemy, bo dalej krytyk zajmuje się już konkretnym przedmiotem analizy — poezją René Chara.

Jakie powinny się nasunąć wnioski z zestawienia tych dwu, dość obszernych cytatów? Że postawa Kwiatkowskiego-krytyka jest optymistyczna, że wierzy on w skuteczność krytyki. Krytyk tak jak korespondent wojenny musi znać sens wojny, krytyka winno być stać na pełnię relacji, rzetelną syntezę. Może on, by posłużyć się dalszym ciągiem jego tekstu, którego już nie przytoczyliśmy, rozgryźć „tajemnicę poezji", jej specyficzność. Można więc powiedzieć, że Kwiatkowski jest racjonalistą ufającym w skuteczność rozumu jako narzędzia poznawania. Im rozum jest doskonalszy tym i doskonalsze poznanie (racjonalizm rozumiemy tu jako metodologię, a nie pogląd na świat). Odwrotnie Prokop — powiedzmy od razu — w tym przeciwstawieniu Prokop jest sceptykiem. Dla Prokopa „tajemnica

poezji" jest nie do odkrycia, według niego krytyk zajmuje się tylko skorupkami, odpadkami, wprawdzie smakowitymi. Krytyk może rozgryźć tekst, ale tekst przetłumaczalny. Taki jednak tekst nie jest poezją, jest zwykle publicystyką. Ten sceptycyzm poznawczy w książce Prokopa występuje bardzo często, niemal na każdej stronie. Książka Kwiatkowskiego już swoim tytułem „Klucze do wyobraźni" zdaje się mówić, że dotarcie do poetyckiej wyobraźni jest możliwe, procesowi temu mają przecież służyć klucze krytyka. Wspólny punkt wyjścia dla obu krytyków jest jednak ten sam: ingardenowska autonomiczność dzieła literackiego — przedmiotem ich badań jest struktura utworu, jej wielowarstwowość. Kwiatkowski tę autonomiczność tekstu niemal zawsze bardzo szanuje. Stara się wejść w tekst, analizuje go, opisuje — właśnie — o p i s u j e. Oczywiście wejście w tekst dokonuje się zawsze przy pomocy innego klucza, adekwatnego dla danej wyobraźni. Opisywać może jedynie racjonalista, bo jedynie w jego przekonaniu proces taki jest możliwy. W tym opisie schodzącym coraz bardziej w głąb, aż do pokładu archetypów, widać twórczą transpozycję Bachelarda i Junga.

W kierunku poczucia względności pcha Prokopa większa niż u Kwiatkowskiego tendencja teoretycznych poszukiwań, chęć poszukiwań estetycznych. W niektórych utworach — pisze on — „bez trudu dostrzegamy harmonię między światem poetyckim, który narasta nam nad tekstem, i samym tekstem. Warstwa sensów, wyglądów i przedmiotów wyłania się bez zgrzytów, wszystkie warstwy są zgrane i celowo zorganizowane. Świat poetycki utworu konstruujemy w oparciu o tekst, ale świat ten jest zarazem w pewnym sensie naszą własną hipotezą. (...) Między naszą hipotezą i tekstem jest zawsze pewne napięcie: im pełniej nasz hipotetycznie konstruowany świat poetycki utworu przylega do tekstu, tym lepiej rozumiemy dany wiersz. (...) są utwory, nad którymi nie umiemy w ogóle zbudować świata przedmiotów — nawet intuicyjnie". A więc jeśli Kwiatkowskiego interesują same struktury, poszczególne wyobraźnie poetyckie, które opisuje, a opisując ukazuje nam ich inność, o tyle Prokop jest zainteresowany procesem, może dla estetyki jednym z najtrudniejszych, percepcji poezji, korelacją między rzeczywistością poetycką, a tą, która pod jej wpływem powstaje w czytelniku, odbiorcy. I tu widzi on przede wszystkim trudności — tkwią one w n i e p r z e t ł u m a c z a l n o ś c i, w jakiejś wzajemnej nieadekwatności tych dwu procesów. Tu właśnie powstaje to napięcie, czy „tajemnica", jak pisze Kwiatkowski, dla niego uchwytna, dla Prokopa nie, a przynajmniej — uchwytna tylko do pewnego stopnia. Łączyłoby to Prokopa z Northropem Fry'em. „Fryé stworzył to, co logicy nazywają «systemem niezinterpretowanym»: jego znaczenie dla doświadczenia literackiego każdy może interpretować jak chce" (Alvin Kibel).

Co jest przyczyną, że w tym właśnie miejscu drogi obu krytyków

rozchodzą się? Odpowiedzi oczywiście będziemy szukać — żeby jakoś korespondować z estetycznymi założeniami krytyków, w samej strukturze ich książek. Wydaje się, że książki ich mają pełnić odrębne funkcje. Książka Kwiatkowskiego jest książką krytyczno-literacką, funkcją jej, jak powiedzieliśmy wyżej, opisanie pewnych zjawisk poetyckich, ich w jakimś sensie klasyfikacja, nawet wartościowanie. Przeznaczona jest dla wszystkich, którzy chcą się zorientować w układzie i tendencjach współczesnej poezji polskiej. Sumienna bardzo analiza i opis w niej zawarte powodują, że czytelnik może podane w niej sądy przyjąć na własny użytek, uznać za swoje, tak jak w jakimś sensie przyjmuje się dane historii literatury. Po prostu książka Kwiatkowskiego daje pewną, i trzeba od razu powiedzieć, bardzo dużą, dozę wiedzy o tej współczesnej literaturze, o której nic się nie możemy jeszcze dowiedzieć z historii literatury. Jest więc do pewnego stopnia wprowadzeniem do literatury, czymś bardzo jej bliskim — współcześnie zresztą ten rozziew między krytyką literacką a historią literatury jest minimalny, przynajmniej na Zachodzie.

Funkcja książki Prokopa jest, sądzimy, zupełnie inna. To nie ma być krytyka literacka. Są to eseje literackie o c z y t a n i u poezji, a raczej o czytaniu pewnych wybranych z niej poetyckich zjawisk. O ile więc Kwiatkowski obiektywizuje swój język i sposób przedstawiania, o tyle Prokop angażuje się w omawiane przez siebie zjawisko. Z pozycji krytyka niemal w każdym szkicu przechodzi na pozycje czytelnika, oczywiście wrażliwego bardzo i z całym bagażem współczesnej wiedzy krytykowi przynależnej. Zaangażowanie to ma jeszcze jedną przyczynę. Książka Kwiatkowskiego nie daje podstaw, aby jej autorowi — jej podmiotowi lirycznemu — przypisać taki czy inny pogląd na świat. Kwiatkowski jest po prostu czystym badaczem struktur, który jeśli zajmuje się filozofią, to jedynie wtedy, jeśli daje mu do tego asumpt badany tekst. W pewnym miejscu przyznaje się zresztą, że rzadko jest do tego zmuszany — pisze omawiając *Sprawę wyobraźni* Bieńkowskiego: „Jest to książka dość wyjątkowa — na tle poezji polskiej — w problematykę filozoficzną bogata". — To dość ważkie, słuszne i przykre stwierdzenie. Niech nam wybaczy Jerzy Kwiatkowski insynuację, że chcąc się zajmować współczesną, to znaczy ostatniego półwiecza, literaturą polską, dlatego właśnie wybrał badanie struktur i dlatego właśnie stara się nie wychodzić poza zakres analizowanych przez siebie poetyckich wyobraźni. Z zupełnie czym innym spotykamy się w książce Prokopa. Tak jak często mówi o swoim sceptycyzmie, tak samo często odsyła nas do egzystencjalizmu. I nie dlatego, aby poszukiwał myśli tej w badanej przez siebie poezji. Hasło egzystencjalizm zostaje w jego szkicach wywołane niejako automatycznie — wynika z prób głębszego przyjrzenia się „poetyce ciemności", podświadomości, bo tak się jakoś składa, że poetyce tej poświęca Prokop

większą część swojej książki, niejako się za nią opowiadając: Trakl, Rilke, Benn, Mandelsztam. Zresztą w zamykającym książkę szkicu pt. „Euklides i barbarzyńcy" zdaje się niemal expressis verbis mówić, że nie poezja euklidesowa, geometryczna, krystaliczna poezja Chara jest mu bliska, ale egzystencjalistyczne jądro ciemności. Powiedzieliśmy, że egzystencjalizm został tu wywołany poetyką ciemności, czyli tą poetyką, która pozostawia tajemnicę, której się nie da bez reszty opisać. Bo oczywiście trudno powiedzieć, czy Prokop-krytyk jest egzystencjalistą. Jeśli jest nim jako odbiorca poezji, to dlatego, że na pytania dotyczące naszej istoty, naszej egzystencji woli odpowiedzi jakby zawieszone, jeśli posłużyć się jego terminologią. Książka jego mówi, że w europejskiej literaturze owa „nieprzetłumaczalna reszta" dość często ma miejsce.

Jest jednak coś, rzecz bardzo ważka, co mówi o zaangażowaniu się Prokopa po stronie barbarzyńców: — wyraz jego książki. Racjonalista Kwiatkowski daje nam szkice zracjonalizowane, czyli: każdy szkic ma własną, przemyślaną kompozycję. Jeśli Kwiatkowski dobiera jakiś klucz, to pieczołowicie i konsekwentnie otwiera nim wszystkie możliwe zakamarki. Zawsze stara się, aby się nitka w tym labiryncie, jakim jest badana wyobraźnia, nie urwała, jeśli ją urywa, to świadomie, to po to, aby wzmóc zainteresowanie czytelnika, zmusić go do uważniejszej percepcji. W porównaniu z tą przejrzystością Kwiatkowskiego książka Prokopa jest bardzo zagmatwana, z trudem da się śledzić wątki poszczególnych szkiców, wątki te rwą się, autor porzuca jedne dla wprowadzenia innych, nigdzie nie ułatwia, niczego nie powtarza, przytłacza erupcją refleksji, spostrzeżeń, obrazów, które spiętrza, jakby ciągle nie dowierzał, czy wysłowił się już możliwie pełnie. To jest właśnie zaangażowanie tej książki — jeśli jej przedmiotem jest poetyka ciemności, to ten styl jakoś z nią koresponduje, przylega do niej. W książce Kwiatkowskiego cieszymy się umiejętnością rozwijania naczelnej tezy, jakiegoś motywu (Kwiatkowski w przeciwieństwie do Prokopa najbardziej lubi badać motywy-klucze, Prokopa bardziej interesuje załamywanie się poetyckiego języka, to wszystko co odbiega od normy.) Uczestniczymy w malowaniu obrazu, w końcu możemy go oglądać — spotykamy się z zapisem takiej czy innej wyobraźni. Czytając książkę Kwiatkowskiego zawsze mamy wrażenie, że krytyk bardzo dobrze wie, do czego zmierza, że analiza, której dokonuje, musiała jak gdyby od razu, wcześniej powstać w jego umyśle. Przeciwnie u Prokopa, ma się wrażenie, że autor nie wie czasami, co będzie w następnym akapicie, nie wie nawet, co przyniesie następne zdanie. To nie zarzut. Powiedzieliśmy wcześniej, że książka Prokopa nie jest właściwie książką krytyczną — to jak gdyby intelektualny sztambuch eseisty. Jeśli Kwiatkowski dba o całość, o tyle Prokop chce zanotować jak największą ilość refleksji, jego intelektualna wyobraźnia jest wyobraźnią asocjacyjną. Asocjacyj-

ność ta utrudnia, wprost uniemożliwia zobaczenie całości. Oczywiście trochę w tym przesady. „Chaos" w szkicach Prokopa jest zawsze zorganizowany wokół wywoławczych ich haseł. Stąd każdy z tych szkiców jest jednak inny, zdeterminowany takim właśnie wywoławczym hasłem. Jak dalece różni się sposób budowania szkiców obu tych krytyków — niech powie jeszcze choćby sprawa pointy. Kwiatkowski zawsze starannie przygotowuje pointę, wie, że jest ona chwytem bardzo ważkim, od którego może być uzależnione ostateczne odczucie czytelnika. Prokop o pointę nie dba zupełnie — jakże często szkice jego sprawiają wrażenie niedokończonych, urwanych przed czasem. Cóż, ten wydawałoby się mało ważki problem stylu okazał się problemem chyba ciekawym. Spróbujmy go połączyć z pierwszą częścią tego omówienia. Racjonalista Kwiatkowski, wierzący w poznawalność poetyckiej wyobraźni, w to, że klucz krytyka potrafi ją otworzyć, daje szkice przejrzyste, szkice nad którymi się panuje. Sceptycyzm Prokopa powoduje, że kiedy usiłuje on dojść do jądra ciemności wiedząc, że jego absolutnego zera nigdy nie osiągnie, sam popada w ciemność, niejasność. Ze szkiców jego zatrzymujemy raczej a u r ę, aurę zaangażowania się, śledzimy jego refleksje, cieszymy się nimi, z trudem jednak tworzymy ich syntezę. Ale jedno jest pewne: w trakcie ich percepcji uczymy się jak gdyby czytania poezji, jej tajników, i to tej poezji najtrudniejszej. Droga nasza od jednej zapisanej refleksji do innej, pokrewnej, lub zupełnie różnej — z czasem i w nas wytwarza to jakieś egzystencjalne z a n i e p o k o j e n i e. I tu dochodzimy do spostrzeżeń końcowych. Czytelnik kiedy się zetknie z książką Kwiatkowskiego dozna przede wszystkim wrażenia, że się czegoś d o w i e d z i a ł, że zrozumiał, iż poezja to przede wszystkim w y o b r a ź n i a, kreacyjny stosunek do rzeczywistości. Kiedy natomiast natknie się po skończonej lekturze na ostatnie zdanie książki Prokopa: „w tej siatce poeta szuka własnej drogi", jeśli dobrze tę książkę odczuł, zastanowi się, czy pod „poetę" w tym wypadku nie można czasami podstawić jej autora?

A co obie książki łączy? Wbrew początkowemu zastrzeżeniu — dużo. Łączniki możemy znaleźć w samej ich materii. Obaj krytycy zajmują się przede wszystkim tą poezją, która jest kreacją — tworzeniem nowych rzeczywistości. Kreacja to współczynnik całej nowoczesnej poezji. Ale poezja europejska daje większe możliwości w tym względzie. „Dziś poeta, odrzucając bezpieczne zaplecze, ma ambicję stanąć oko w oko z »otchłanią« (egzystencjalizm)" — pisze Prokop. Stąd jeśli w obu książkach spotykamy bardzo często odsyłacze do nadrealizmu, rozumianego jako spadek dla współczesności, to jednak odsyłacze te mają nieco odmienne rozłożenie akcentów. Kwiatkowski poszukuje we współczesnej poezji polskiej nadrealizmu od strony jak gdyby technicystycznej — wskazuje w jaki sposób wpłynął on u Grochowiaka, czy Nowaka na budowę obrazu, czy konstrukcję wiersza. Prokop zaś odsyła do nad-

realizmu w tych wszystkich miejscach, gdzie badana przez niego poezja styka się z „otchłanią", a ma to miejsce we wszystkich niemal wypadkach. Jedyną bowiem poetyką dla egzystencjalistycznego jądra ciemności może być ta, która jakoś z nadrealizmu korzysta — inaczej niemożliwą jest rzeczą znaleźć przekaz dla stanów „pod" czy nadświadomych. Jeszcze może jedno: obie książki, jak przystało nowoczesnej krytyce, wykazują duże skłonności komparatystyczne. Kwiatkowski ustawicznie wskazuje na wzory francuskie, Prokop komparatystykę stosuje w ramach samej poezji europejskiej. Jeśli przypomni mu się poezja polska, a zdarza mu się to bardzo rzadko, nie wskazuje na najbardziej reprezentatywne w niej zjawiska. A może nie pasuje mu ona jakoś do wielkich wzorów, którymi się zajmuje? W książce Prokopa wiele jest świetnych, jego własnych przekładów. Należy żałować, że nie ma ich więcej. Poeci o których pisze staliby się nam jeszcze bliżsi.

Błoński słusznie niedawno powiedział, że każdy krytyk musi mieć swoją estetykę i swój stosunek do świata. Usiłowałem przekonać, na pewno niezbyt precyzyjnie, że w obu tych wypadkach ma to właśnie miejsce.

Wiesław Paweł Szymański

PYTANIA

POWRÓT DO OŚWIĘCIMIA

Czy czytałeś opowiadanie Andrzeja Brychta w „Twórczości"? (*Wycieczka: Auschwitz — Birkenau* Nr 12/64). Przeczytałem. I co o nim myślisz — pyta znajomy, który wszystko czyta — dobre, prawda? Przez chwilę zastanawiam się, czy można mówić o opowiadaniach o Oświęcimiu w taki sam sposób jak o ciastku z kremem, po czym odpowiadam wymijająco — chyba dobre.

Co oznacza to „chyba".

Młody literat warszawski, bohater utworu, który już na wstępie auto-ironicznie podkreśla, że nie jest w pełni odpowiedzialny za to, co robi i myśli, ponieważ żyje na „wariackich papierach", dzięki zbiegowi niezależnych od niego okoliczności przyjeżdża z dwoma innymi literatami na teren obozu śmierci, gdzie właśnie pracują ekipy Filmu Polskiego. Literat jest do tego stopnia młody, że nie pamięta sam wojny, nie wie nawet, kim był Höss, nie czytał jego pamiętników. Brak zainteresowania literaturą obozową świadczy również o tym, że bohater, a właściwie antybohater, nie ma ochoty na rozmyślania o martyrologii narodowej. I bez niej świat nie wydaje mu się tym najlepszym ze światów, na którym chciałoby się żyć. Włócząc się po Oświęcimiu myśli więc on często o Joli, przypadkowo spotkanej dziewczynie, z którą dopiero co nawiązał romans w stolicy. Jola jest żywym azylem od spraw męczących, od siebie samego, jest jak gdyby jedyną wartością realną w zwariowanym świecie młodego pisarza pozostającego stale w stanie psychicznej nieważkości wywołanej bądź to pitym wciąż alkoholem, bądź zmęczeniem i upałem, bądź też niemożnością brania na serio kogokolwiek lub czegokolwiek; do tego stopnia wszystko, co istnieje, łącznie z nim samym wydaje mu się niepospolicie groteskowe. W końcu jednak widok obozu śmierci przebija się przez ochronną skorupę zgrywy i psychicznych zahamowań. Groza Oświęcimia wtargnęła do wyobraźni młodzieńca, można powiedzieć — poruszyła jego serce. Opowiadanie kończy się wyrzutem sumienia wyrażonym w zdaniu: „Nic się nie stało — powiedziałem — tylko moje własne życie przestało mnie bawić".

W młodej literaturze z lat ostatnich wyodrębnić można nurt (należy

do niego opowiadanie Brychta), który aż prosi się, by nazwać go „literaturą kpiny". Bohaterem utworów owego nurtu jest prawie zawsze młody pisarz, lub kandydat na takowego, który obraca się w kręgu spraw i ludzi związanych bezpośrednio lub pośrednio ze sztuką. Chodzi nie tylko o literatów, ale i o pracowników filmu, telewizji, prasy, estrady. Opisując i siebie i innych ludzi, sytuacje, w których on i inni występują, bohater kpi zarówno z siebie jak i z otoczenia. Czytelnicy opowiadań i powieści tego gatunku myślą często, że kpi on również i z nich. Innym, powtarzającym się motywem owych utworów jest patologiczna konstrukcja psychiki bohatera. Wypija on w czasie akcji duże ilości wódki i piwa, przejawia żywą aktywność erotyczną, o wyraźnych cechach chorobliwego amoralizmu w sferze uczuciowości wyższej (jak określają to zjawisko lekarze), bierze wreszcie udział w knajpianych bójkach wybuchających bez powodu, na zasadzie: „jakoś mi się pana twarz nie podoba". Z odpowiedzialności za swoje postępowanie narrator czuje się zwolniony z dwu powodów. Jest naprawdę chory psychicznie („Lud to określa z właściwą sobie, pełną wdzięku bezpośredniością — pisze Brycht — wariackie papiery"). Jest artystą, człowiekiem jakoś wyjątkowym. „Literatura kpiny" to przykładowo: głośne kiedyś opowiadanie Czycza *And*, powieść Iredyńskiego *Dzień oszusta*. Napisanie w tej konwencji noweli o obozie śmierci było więc przedsięwzięciem karkołomnym. Co z tego wynikło?

Jedną z wartości opowiadania Brychta jest bez wątpienia jego wręcz okrutna szczerość zarówno w stosunku do siebie, jak i do przyjaciół, jak wreszcie w oglądzie scen nakręcania filmu wśród prawdziwych baraków — w kostiumach włożonych na ludzi żyjących dzisiaj. Kpina właściwa postawie bohatera przeistacza się w tych okolicznościach w ironię, pełni funkcję demaskatorską unikając jednocześnie jakiegokolwiek wartościowania, które byłoby niemożliwe w odniesieniu do autentycznych, reportażowych wręcz scen ukazujących raczej bezsens historii, niż ludzi. Opowiadanie pisane w pierwszej osobie czyni poza tym wrażenie, że nie jest „wymyślone" nawet w szczegółach, czyli sugeruje nam, iż mamy do czynienia z rzeczywistym czyimś portretem, a nie kreacją. O dziwo więc, utwór pisany „na wariackich papierach" przedzierżgnął się w nieoczekiwany dokument oświęcimski z roku 1963, kiedy to na terenie dawnego obozu zagłady kręcono film, a młody człowiek z artystycznego kręgu obyczajowego odkrył historię, jej przeraźliwą nędzę. Spojrzał na siebie w perspektywie marności i przemijania wszystkiego co dobre i złe. Zwariowana kantata na ruinach Babilonu paru pokoleń.

Innym osiągnięciem Brychta jest pokazanie szlachetnego co prawda, ale mimo to fałszerstwa — sztuki. Jej bezradność w obliczu posępnej tajemnicy śmierci paru milionów ludzi, „którzy poszli do chmur" została ukazana w sposób drastyczny. Ważne i tu jest przypomnienie,

że odkrycia dokonywa na własną rękę bohater pokolenia nie znającego już wojny, a przecież tak nieszczęśliwy, jak gdyby ją przeżył. Paradoks polega i na tym, że autor demonstruje niekiedy wrażliwość większą niż dorośli, którzy jak gdyby się już otrzaskali z grozą masowego morderstwa i nie dostrzegają kontrastu pomiędzy niewyrażalną prawdą Oświęcimia, a pantomimą statystów odtwarzających w zbiorowych scenach moment nadejścia na rampy transportu. „*Esesowcy stali za nami, uzbrojeni, a jakże, w mundurach lśniących, zalatywały naftaliną, drobiazg, z ekranu nie będzie czuć. Przyglądaliśmy się, trzymali na piersiach pistolety maszynowe, aż z głośnika poleciał twist i oni zaczęli go tańczyć, podrywając butami kurz jasnobrązowy*".

Mimo tylu wartości, opowiadanie Brychta posiada również i zupełnie puste miejsca. Okazało się, że w pewnych warunkach chorobliwy egotyzm „literatury kpiny" nie zdaje egzaminu artystycznego, jest zbyt wątłym punktem oparcia, by udźwignąć np. przerażającą tajemnicę Oświęcimia. Dopóki Brycht rozumie tę prawdę, że najlepiej jest właściwie w takich miejscach jak muzeum śmierci milczeć, a już jeżeli się mówi, to z wyczuciem proporcji pomiędzy własną sytuacją, a tych, którzy tu byli; do chwili, gdy narrator wałęsa się po obozie przeżywając stan samoobrzydzenia literata, który wraz z przyjaciółmi bierze udział w grotesce nakręcania filmu gadatliwych, lekkomyślnych i wesołych żywych, o bezbronnych umarłych (ich protezy, buty, słowa na ścianach, są wszędzie obecne), do tej chwili utwór wytrzymuje, i to z powodzeniem, ciężar tematyki Oświęcimia. Gdy jednak młody bohater ucieka od obozowych widoków z powrotem do stolicy, kładzie się do łóżka ze swoją Jolą i tam zaczyna sobie wyobrażać ciała stłoczone na barakowych pryczach w Brzezince, wtedy autor osiąga stopień grafomanii trochę nieprawdopodobny przy jego zdolnościach. Kpina z samego siebie w tych fragmentach opowiadania już jest bezskuteczna. Nic ona nie uratuje i nic nie załatwi. Z prawdziwej ironii pozostał już tylko drewniany chwyt o żałosnej funkcji ratowania dobrej reputacji bohatera. Żałosnej — bo zupełnie niepotrzebnej. Pod koniec opowiadania sam bohater niewiele już nas obchodzi. W ogóle nie on jest w tym wszystkim ciekawy, lub wstrząsający, lecz świat, w którym żyjemy.

Tę prawdę o Oświęcimiu, że komentarz do niego subiektywny wymaga od artysty wyparcia się samego siebie, rozumiał najlepiej Borowski. Wiedział on dobrze, jak nie ważne jest przyrodzone aktorstwo człowiecze w chwili, gdy otwierają się drzwi komory.

W obliczu autorskiej klęski Brychta nie należy uruchamiać machiny oskarżeń moralnych. Bohater opowiadania nie zdaje sobie bowiem zupełnie sprawy z tego, jak wygląda w swej sytuacji. Gdy się czyta nieudane stronice opowiadania, przychodzi jedynie do głowy myśl, że piszący nie potrafi zapewne uwierzyć w ograniczone możliwości kreacyjne artysty. Nie jest on absolutnym władcą rzeczywistości istnienia

nawet, gdy ma wariackie papiery. To też tragedia. Życie pod tym względem jest o wiele bardziej surowe od gotowych wszystko w końcu usprawiedliwić krytyków.

POETYCKIE SPORY

Można jednak zapytać inaczej. Czy w odczuciu czytelnika, który nie pamięta wojny, zakwestionowane tu fragmenty opowiadania Brychta okażą się rażącym przykładem braku głębszej autorefleksji nad tym, co się oddaje do druku? Może będą one miały siłę pozytywnego ze wszech miar oddziaływania zarówno estetycznego jak i etycznego? Bo nawet jeżeli ktoś czuje wstręt do słowa „moralność", nie obejdzie się bez niego myśląc, pisząc, lub mówiąc o Oświęcimiu. Obóz jest rzeczywistością zupełnie nierelatywną.

Te i podobne im wątpliwości opadają człowieka, gdy obserwuje polemikę, którą wywołał pamflet na Różewicza pióra Jerzego S. Sity („Współczesność", nr 1). Jerzy Kwiatkowski w odpowiedzi na atak (*Jak zabić starszego poetę czyli sztuka magiczna Jerzego S. Sito* — „Życie Literackie", nr 9/65) po załatwieniu szeregu spraw osobistych zwraca lojalnie uwagę na ciekawy podtekst pamfletu. „*Sprawa, która kryje się poza artykułem Sity* — czytamy — *jest o wiele poważniejsza... opozycje zarysowują się tu inne: »anty-poezja« — poezja, bezpośredniość — sztuczność, postawa behaviorystyczna — ideał poezji metafizycznej, minimalizm — maksymalizm. Przeciw postawie filozoficznej wyrażanej przez Różewicza, postawie wyobcowania i kulturowej bezradności, pojawia się sprzeciw poetów, których twórczość odczytać można jako wyraz wiary w możliwość kontynuacji europejskiej kultury w jej dotychczasowym rozumieniu i których twórczość stanowi — na miarę ich sił — próbę współkonstruowania nowej odmiany tej kultury*".

Pamflet Sity wymierzony jest nie tylko w poetykę Różewicza, ale i w niego samego, w człowieka wychowanego przez doświadczenia wojny totalnej. Dla kogoś, kto śledzi od początku twórczość autora *Czerwonej Rękawiczki*, jest rzeczą zupełnie zrozumiałą, że „anty-poezja" wynika m. in. z szacunku dla człowieka stojącego w obliczu katastrofy wartości wydawałoby się nie kwestionowanych u swych podstaw nigdy. Liryka nicości, egzotyka zła, powojenny paraliż kultury, wszystko to jest zrozumiałe dla bezpośrednich świadków wydarzeń. Na ziemi spalonej mogła tylko róść sucha trawa poetyki Różewicza, prozy Borowskiego. Czas nawiał, okazuje się, już dostateczną ilość próchnicy na tę ziemię, by od nowa mogły na niej rosnąć kwiaty i drzewa. Człowiek nie potrafi żyć wyłącznie protestem. Musi coś jeść, a popioły się do długotrwałej konsumpcji nie nadają. Jakieś okrucieństwo jest w dialektyce kultury. Ale czy jest sens w przeciwstawianiu

się strumieniowi czasu. Młodzi poeci mają za sobą również prawdę, która musi być wyrażona. Pytanie — czy jest ona dostatecznie silna, by zaowocowała poezją tej rangi co różewiczowska. Bo oczywiście Sito nie ma racji odsądzając wiersze Różewicza od poetyckości. Brak mu słuchu wyczulonego na głosy w ciemności. Usiłowania jeszcze młodszego od niego Brychta, by dźwięki te przechwycić, skończyły się częściowym fiaskiem. Poezja jest jednak czulszym narzędziem. Nie powinna więc brzmieć ona tak sztucznie, jak wiersze niektórych nieróżewiczowskich poetów. Epatowanie się estety wartościami metafizycznymi nie jest jeszcze metafizyką. Szukanie sensu istnienia sprawą jest nazbyt poważną i można zostać pod tym względem zdystansowanym właśnie przez skąpego w słowa i powściągliwego w pięknie Różewicza.

TELEWIZJA

Świat jednym słowem staje się podobno normalny. Odnosi się to wrażenie zwłaszcza wtedy, gdy w milczeniu patrzymy w telewizor. Dziennik wieczorny z nakrętkami wojny w Wietnamie co prawda nadwątla tę sielankę, ale następną audycją jest np. transmisja Międzynarodowych Igrzysk Łyżwiarskich z Moskwy. Wielodniowe widowisko mające niejaki związek z poezją i muzyką można z przybliżeniem nazwać wydarzeniem kulturalnym. Jazda na łyżwach w mistrzowskim wykonaniu jest bowiem nie tylko pokazem ludzkiej sprawności, ale i piękna. Sprawność doprowadzona do perfekcji przestaje być zresztą widoczna, lub cieszy w sposób, który właściwy jest utworom o nienagannej i swobodnej stylistyce, będącej wynikiem twórczej mordęgi. Płynność pisania figur na lodzie ma wdzięk nie ustępujący baletowym scenom w operze. Dzięki „Interwizji", systemowi połączeń międzynarodowych, które ogarniają połacie ziemi rozmiarów niesłychanych, „łyżwowe utwory" odbiera kilkadziesiąt milionów ludzi na raz i nie ma co do tego wątpliwości, że kształtuje to ich smak i poszerza granice wyobraźni. Zaiste są to igry ludowe na skalę olbrzymią. Ale o telewizji będzie okazja pomówić szerzej za miesiąc. Niech nieskazitelna melodyjność łyżwiarskich pokazów zainauguruje tylko temat pełen nowych pytań.

EMES

ZAPISKI NA MARGINESACH

Wśród wielu rocznic, które mnożą się z latami (co to będzie w roku 3000), nie zauważyliśmy — w każdym razie u nas — stulecia śmierci Proudhona (19 stycznia 1865). Szkoda, to była postać ze wszech miar ciekawa. Nie należy oczywiście mylić jej z malarzem Prud'honem ani z Monsieur Prudhommem. Chodzi o tego Proudhona Piotra Józefa, który napisał *Filozofię nędzy* i na którym tak sobie użył Marks w swojej *Nędzy filozofii*. Ale Marks nie zawsze źle o nim mniemał — dawniej zdarzało mu się i tak o Proudhonie wyrażać: „Poddał on bazę ekonomii narodowej, czyli własność prywatną, pierwszej analizie poważnej i zarazem naukowej... Ten krok zrewolucjonizował ekonomię narodową i po raz pierwszy zarysował możliwość prawdziwej nauki".

Pisałem tu kiedyś à propos książki Garaudy'ego o bezbrzeżnym realizmie, że jakoś nikt nie dostrzega, ile Garaudy winien jest Proudhonowi. Żebyż on tylko jeden. Sorel uważa, że Proudhon to „największy filozof XX wieku". Jaurès podziwiał w nim „wielkiego liberała i zarazem wielkiego socjalistę", czytali go z zapałem Hercen, Tołstoj i Péguy. Bouglé i Gurvitch widzą w nim „twórcę francuskiej socjologii" i niezależnej „moralności laickiej", Lacroix i de Lubac chwalą jego filozofię napięcia, dialektykę „serialną" i pluralistyczną teorię antagonizmu. Jean Bancal uważa jego dzieło (ba, 50 tomów...) za fundament jednocześnie pragmatyzmu, solidaryzmu, personalizmu i realizmu socjalistycznego. Nieźle.

Z tym realizmem socjalistycznym Proudhonowi nie bardzo wyszło, chociaż kto wie, czy i w dziedzinie estetyki nie wypowiedział kilku cennych myśli. Przede wszystkim — postawił na Courbeta, zawszeć to wybór niezły. Poza tym — natrząsał się z akademizmu. I wreszcie napisał takie zdanie: „...kiedy umierają przekonania, umiera sztuka — aby ją wskrzesić, trzeba się na nowo stać człowiekiem... Społeczeństwo wyjmuje sztukę z życia, robi sobie z niej narzędzie zabawy, na którym mu zresztą nie zależy — sztuka to zbytek, luksus, próżność, rozpusta, iluzja, co kto chce. Ale to już dzisiaj nie jest cecha czy funkcja, forma życia, integralna, organiczna część egzystencji". Coś w tym jest, kiedy pomyśleć o sztuce połowy XIX wieku. W krytyce Proudhon bywa czasem przekonujący, w każdym razie sugestywny.

Ale nie wychodzi mu część konstruktywna. Są jego zdaniem dwa elementy w dziele sztuki: myśl i wykonanie. Myśl ma wartość uniwersalną, wykonanie jest kwestią dowolną, więc myśl ważniejsza. Funkcja sztuki, to moralna i fizyczna poprawa naszego gatunku, a dokonać tego może sztuka przez idealizację — to znaczy przez wykrywanie w zalążkach rzeczywistości idealnej normy, ku której mogłyby się te zalążki rozwijać: artysta zatem stawia przed oczy widzów ideał, który ich zachwyca i pociąga. W tym socrealiście *avant la lettre* siedzi

ogromny kawał *sui generis* platonika: artysta ma jego zdaniem „zdolność uszlachetniania, poprawiania, upiększania, powiększania rzeczy; lub też pomniejszania ich, zniżania, deformowania, zmieniania ich proporcji. Jednym słowem czynić on może wszystko to, co czyni natura, która tworząc wedle typów lub ideałów, jakie w sobie zawiera, daje jednakże tylko urzeczywistnienia indywidualne, mniej lub więcej niedokładne i niedoskonałe".

Zabawna rzecz, że ten „ideo-realista" (sam się tak nazywał) został ze szczególną zjadliwością skrytykowany przez „ideo-naturalistę", to znaczy Zolę. Zola sam w późniejszych latach trochę nieładnie zachował się wobec swoich przyjaciół malarzy — Cézanne'a i impresjonistów — i odwrócił się od tego, co było najżywsze w sztuce jego czasów. Ale w młodości, kiedy współcześnie z Proudhonem pisał artykuły, zebrane potem w tomie *Mes haines*, miał rozeznanie świetne: trochę przypomina młodego Witkiewicza, podobnie zresztą bywa jednostronny, kiedy odmawia „tematowi" wszelkiego znaczenia w malarstwie. Tak m. in. pisze, kłócąc się z Proudhonem. „Jak chodzi o mnie — wzruszają mnie nie drzewa, twarze czy sceny, które mi ukazuje obraz: wzrusza mnie człowiek, którego odnajduję w dziele, potężna indywidualność, która obok świata bożego umiała stworzyć swój osobisty świat, jakiego oczy moje nigdy nie zapomną... Owa definicja — że sztuka jest idealistycznym przedstawieniem natury i nas samych celem doskonalenia naszego gatunku — to definicja człowieka praktycznego, który pragnie róże zjeść w sałacie. Żeby to jeszcze mówił kto inny, ale z Proudhonem nie ma żartów — definicji swej używa, by przekreślać przeszłość i marzyć o straszliwej przyszłości. Sztuka doskonali — zgoda, ale na swój sposób, dając zadowolenie psychiczne, nie zaś głosząc kazania... Chce Pan zniwelować jednostkę, żeby poszerzyć drogę dla ludzkości. Niechże więc Pan będzie szczery: proszę zabić artystę. Pański świat będzie wówczas spokojniejszy... Radzę tym socjaldemokratom, którzy chcą wychowywać artystę na własny pożytek, wynająć paruset robotników i uczyć ich sztuki, tak jak w szkole naucza się łaciny. Po pięciu czy sześciu latach będą mieli ludzi, którzy potrafią schludnie malować obrazy wedle ich gustów, podobne do siebie, co będzie świadczyć o wzruszającym braterstwie i chwalebnej równości... Proudhon chce w malarstwie moralisty i właściwie go nie obchodzi, czy ten moralista moralizuje przy pomocy pędzla czy miotły... Jeśli spytacie, co mam na tym świecie do roboty, ja, artysta, odpowiem wam: *je viens vivre tout haut*".

Można by jeszcze obficie cytować, ale lepiej dać spokój tej polemice sprzed lat stu z okładem. Wróćmy do Proudhona. Zdaje się, że w innych dziedzinach był jednak mocniejszy, niż w estetyce. Bancal twierdzi, że jego „socjoekonomia", oparta o rachunkowość ekonomiczną, socjologię ekonomiczną i prawo ekonomiczne, jest prekursorska. Podobnie

jego koncepcja stopniowej „socjalizacji" wielkiego przemysłu za pomocą „rosnącego udziału robotnika w korzyściach i prerogatywach przedsiębiorstwa": powinno to doprowadzić do kolektywnej własności przedsiębiorstw, konkurencyjnych lecz sfederowanych dla opracowania planów ekonomicznych i dla wspólnych, spółdzielczych usług społecznych. Dla rolnictwa proponował Proudhon *propriétés-fonction*, które wiązałyby się w spółdzielnie handlowe. Już w roku 1840 domagał się dla rolnika „prawa do nadwartości ziemi, jaką uprawia" a dla miasta „prawa do nadwartości terenów budowlanych". W 1861 roku tak opisywał Proudhon przyszłość świata: „Idziemy wielkimi krokami ku powstaniu pięciu czy sześciu imperiów. Kiedy się one utworzą... będą musiały toczyć ze sobą wojny... Ludzkość nie chce już wojen... Gdyby było inaczej, świat powróciłby do chaosu. Przyszedłby dzień, w którym — jak u świtu stworzenia — byłaby tylko pustka i atomy... XX wiek otworzy epokę federacyj, w której ludzkość rozpocznie tysiącletni czyściec".

*

Dyskutowaliśmy — dosyć akademicko — o problemach kultury. W pewnym momencie padły tezy, które dosyć mnie zaniepokoiły, stanowią bowiem moim zdaniem szczególnie niebezpieczny i kuszący przykład manowców myślowych. Pozornie spełniają zdrowy postulat umysłu — porządkują rzeczywistość (*sapientis est ordinare*), w istocie efektowny ten porządek opiera się na zbyt skromnej znajomości faktów i prowadzi do wniosków, które ślicznie zeń wynikają — cała ich wada, to że rozmijają się z rzeczywistością. Im bardziej syntetyczna jakaś konstrukcja umysłu, tym łatwiej drobna nawet nieprawda rozregulowuje całą maszynerię — więc unika się „nieporęcznych faktów" (*awkward facts*, jak mówią Anglicy), wszystko pasuje cudownie, nieskazitelna konstrukcja dostarcza kategorii poznawczych, które fałszują zarówno nasze widzenie świata jak i zasady działania w świecie.

Dlatego chciałbym podyskutować trochę z owymi tezami o kulturze, wcale często — choć zwykle *implicite* — przyjmowanymi, które w skrócie — może odrobinę karykaturalnym — wyglądają tak: istnieją (powiada pewien socjolog amerykański) kultury otwarte i kultury zamknięte. Przykładem tych ostatnich — kultura japońska, kultura ludowa. Kultury otwarte mają skłonność — jak np. demokracje zachodnie — do liberalizmu, ale trochę zgniłego, do wolności, ale trochę anarchicznej, do pluralizmu, ale trochę amoralnego (bo właściwie wszystko wolno — a w różnych dziedzinach stoi do wyboru taka wielość kodeksów postępowania, że tu wybieram to ówdzie owo, idąc za własną wygodą, i w rezultacie żadnego kręgosłupa w tym wszystkim nie widać). Kultury zamknięte natomiast mają tendencję, by jednostkę podporządkować zbiorowości i ująć ją w rozliczne, zbyt nieraz twarde karby, ale za to dyscyplina w nich wychowawcza, ideowość prężna,

moralność wysoka. Kto wie, czy Kościół na Soborze nie próbuje połączenia dodatnich stron obu kultur — wolność plus idea i dyscyplina.

Bardzo to piękne, prawda? Dobitne podziały klasyfikacyjne, mocno i łatwo uchwytne przeciwstawienia, wielkie linie rozumowania, biegnące na przestrzał jak leśne dukty — wszelki ład, wyrąbany w gąszczu zjawisk, podoba się i napawa otuchą. Dobrze jednak bywa wprowadzić nieco bezładu: nie tyle otwierać nowe dukty ile przypominać istnienie lasu.

Czy w ogóle istnieją kultury „otwarte" i „zamknięte", czy ma sens taka klasyfikacja?

Wydaje się, że bliższe rzeczywistości byłoby mówienie o tendencjach poszczególnych kultur do otwierania się lub zamykania: bo żadna kultura nie powstała jako kultura zamknięta i żadna w zamknięciu nie zdoła się rozwijać.

Dla zilustrowania tez o kulturze zamkniętej wysuwa się przykład sztuki ludowej: jakaż to pomyłka, ile w sztuce ludowej pierwiastków rozmaitych! Oto garść owych *awkward facts*, pierwszych z brzegu drobnych ale rzeczowych przykładów: parzenice góralskie rozwinęły się z ozdób munduru bodajże honwedów, pasiaki łowickie wzięły kolor — poprzez siedzibę arcybiskupią — od Szwajcarów watykańskich, w hafcie „palmety zwane »listkami« stanowią owoc bardzo już późnych przemian motywu, trwającego od starożytności do dni dzisiejszych... W kształcie i dekoracji skrzyń oraz szaf, zwanych na Śląsku z włoska »olmaryjami«, rozpoznaje się reminiscencje renesansu i baroku... a przede wszystkim stylu Ludwika XVI... Snycerka góralska jest pokrewna wszystkim karpackim ludom etnograficznym, »dymki« okalają wybrzeże Bałtyku bez względu na granice narodowe..."[1]. O zasadniczym wpływie sztuki kościelnej na drzeworytnictwo ludowe i świątkarstwo nawet wspominać nie trzeba.

Otwartość kultur etnograficznych istnieje nie od dzisiaj. Jeden z najbardziej przejmujących momentów w Biskupinie, to kiedy w gablocie ozdób, jakie tam znaleziono, ogląda się bransoletę z Italii, paciorki z Egiptu... Nawet izolowane kultury etnograficzne, jakie możemy jeszcze spotkać w Polinezji czy Nowej Gwinei, nie zrodziły się, nie rozkwitły w izolacji. Im lepiej się je poznaje, tym wyraźniej widać krzyżowanie się heterogenicznych wartości i wpływów.

Wystarczy przeczytać *Kon Tiki* Thor Heyerdala, żeby zdać sobie sprawę, jakim tyglem ras, wierzeń, umiejętności, tradycji mogły być także wyspy, pozornie odcięte od świata. To samo w jakiejś mierze dotyczy Japonii. Jej kultura powstała oczywiście w orbicie kontynentu z elementów bardzo różnych — mongolskich, chińskich, szyntoizmu, buddyzmu i chociaż z naszej perspektywy dzieje Japonii stanowią od VIII wieku nieprzerwane niemal pasmo wściekłych walk o władzę (z od-

[1] *Historia sztuki polskiej*, Kraków 1962, tom III, s. 426—7.

powiedniej perspektywy dość podobnie można by widzieć dzieje Europy), to pamiętajmy, że podróże zagraniczne zakazane zostały Japończykom dopiero w wieku XVII, wówczas także wysiedlono cudzoziemców (zostawiając tylko Chińczyków i Holendrów w Nagasaki). Jeśli przedtem głęboko mógł przeniknąć do Japonii św. Franciszek Ksawery, to cóż dopiero mówić o jej osmozie z Mandżurią, Koreą, Wyspami Indonezji czy Malajami. Trudno nazywać „zamkniętą" tę kulturę, liczącą sobie półtora tysiąclecia, skoro jej izolacja trwała raptem dwieście lat. Jak wyglądał ten kwitnący okres biurokratyczno-policyjnego pokoju, na który lekki tylko cień rzucają rozruchy głodowe, jak wyglądał wówczas nacisk skostniałych kodeksów — o tym wiele daje do myślenia wspaniały film *Harakiri*.

Wszystkie bez wyjątku wielkie kultury, które uformowały oblicze współczesnego świata, stały się wielkie dzięki temu, że były otwarte. Ile zawdzięczali Kreteńczykom (którzy znów przybyli chyba z Azji Mniejszej) dzicy Achajowie a potem zwycięzcy Achajów, dziksi jeszcze Dorowie, to pięknie opisał Zygmunt Kubiak w *Półmroku ludzkiego świata*; jak wiele wzięli Solon, Ajschylos, Herodot czy Platon z Egiptu, z Babilonu czy z zachodnich części morza Śródziemnego, o tym mówi każdy poręcznik historii prawa, historii filozofii, historii literatury. Od Azji Mniejszej do Sycylii „nie było Greka, który by nie wiedział, że barbarzyńcy są kulturalni od tysiącleci i wiele można się od nich nauczyć... Morze greckie to nie łowienie tuńczyków i sardynek, to droga wymiany z innymi ludźmi, podróże do krajów wielkiej sztuki i zdumiewających wynalazków" [2]. Etruskich i helleńskich wpływów na dzieje Rzymu wspominać chyba nie warto, ani przekształcania się cywilizacji rzymskiej na wybrzeżach Hiszpanii, Irlandii, Afryki...

Nawet Islam — który w pewnym momencie swoich dziejów na niektórych przynajmniej obszarach skostniał, mógłby zatem pięknie ilustrować tezy o kulturze zamkniętej — nawet Islam zrodził się (powiada Toynbee) jako gwałtowna reakcja świata syryjskiego na penetrację grecko-rzymską. A wystarczy sobie przypomnieć, gdzie leżały główne jego ośrodki — Kordoba, Bagdad, Kair — i to, że najwięksi myśliciele Islamu chyba nie byli nawet Arabami (Al Farabi urodził się w Turkiestanie, Awicenna w Bucharze, Awerroes w Kordobie), by zrozumieć, jak głęboko musiał nasiąkać Islam innymi kulturami: „bardziej niż Bizancjum skorzystał on z tradycji grecko-rzymskich i perskich" [3].

Także chrześcijaństwo powstało na styku wschodu i zachodu. Toynbee przypomina, że świadczy o tym samo imię „Jezus Chrystus". „Jezus" to trzecia osoba liczby pojedynczej czasownika semickiego, „Chrystus" to bierny imiesłów czasownika greckiego [4].

---

[2] André Bonnard, *De l'Iliade au Parthénon*, Lozanna 1954, s. 28—9.

[3] Jacques Leclercq, *Nous autres civilisations...*, Paris 1963, s. 110.

[4] Arnold J. Toynbee, *Civilisation on Trial*, London 1948, s. 219.

„Nie masz bowiem różnicy między Żydem a Grekiem, bo jeden jest Pan wszystkich, hojny dla wszystkich, którzy go wzywają". Obywatel rzymski — który nigdy jeszcze nie był w Mieście — zwracał się w ten sposób z Koryntu do Rzymian w swojej dziwnej greczyznie zabarwionej akcentem żydowskim [5]. Każdy niemal jego list był walką ze skostniałymi kodeksami kultury judaistycznej, był kodeksem otwartości, i wszystko, co twórcze w chrześcijaństwie, temu kodeksowi pozostaje wierne.

Podobnie jak kultury, tak instytucje mogą wykazywać skłonności do zamykania się. Kto wie nawet, czy nie dałoby się wykryć tu jakiejś prawidłowości, jakiegoś momentu, w którym instytucja zaczyna wyobrażać sobie, że jedyny sposób uchronienia jej członków czy podopiecznych przed złem, to zatrzaśnięcie okiennic. Dzieje Kościoła mogłyby tu z pewnością dostarczyć pouczających przykładów. Może być, że są pewne etapy rozwoju społecznego (lub instytucjonalnego), kiedy stopień dojrzałości nie wyszedł jeszcze poza stadium infantylne: wówczas paternalizm wydaje się nieuchronny. Ale świadomość się rozwija, nadchodzą etapy dalsze, ludzie chcą być coraz bardziej wolni, to znaczy chcą być coraz bardziej świadomi i odpowiedzialni: temu dążeniu powinny służyć instytucje. Czy należy chronić ludzi od zgubnych skutków postępowania samodzielnego za pomocą utrzymywania w atrofii ich świadomości (bo jak wiadomo „nieświadomość grzechu nie czyni")? Wątpię.

Mimo wszelkich instytucjonalnych prób zamykania się, trudno popełnić większy błąd historyczny, niż wyobrażać sobie, że społeczeństwo choćby tak silnie zintegrowane, jak średniowieczna *christianitas*, było społeczeństwem zamkniętym. Najpierw genetycznie — jakież bogactwo zarodków. Doprawdy „wydaje się, że społeczeństwa tym mniej wiedzą o umarłych kulturach, im bardziej korzystają z ich dziedzictwa. Hellenizm informuje nas trochę o Egipcie i pozwala nam wyczuć Indie, ale nic nie mówi o Mykenach i ludach morskich, którym zawdzięcza więcej. Podobnie Zachód chętniej wspomina o Atenach niż o Bizancjum, o Benares i Pekinie chętniej, niż o Bagdadzie i Kordobie... A wszakże to Maurowie zapłodnili naszą koncepcję rycerstwa: Don Kiszot jest prawnukiem wodzów arabskich czy berberyjskich. Doktorowie Bizancjum czy Aleksandrii z pewnością wnieśli większy wkład do teologii, do europejskiej koncepcji Boga, człowieka i świata, niż Boecjusz, Seneka i Cyceron. Może dlatego właśnie wolimy cytować Boecjusza i Pindara i wbrew oczywistości powtarzać (jak Valéry), że »Europa to Grecja plus Rzym plus chrześcijaństwo«. Tymczasem Europa, to również — lub może jeszcze bardziej — Bizancjum, kultura saraceńska, poezja celtycka i prawo germańskie" [6].

Ta genetyczna rozmaitość nigdy w średniowieczu nie wygasła.

---

[5] Jean Steinmann, *Saint Paul*, Paris 1961, s. 206.

[6] Emmanuel Berl, *Les impostures de l'histoire*, Paris 1959, s. 115—116.

Otwartość, głoszona przez św. Pawła, nigdy chrześcijaństwa całkiem nie opuściła. Przypomnijmy tylko, jak wspaniale otwarte były w okresach swego rozwoju instytucje formalnie ostro wyodrębnione: zakony franciszkanów czy benedyktynów. Jak różne „kodeksy" tworzyły się w ich orbicie: dobitnie ilustruje to choćby pączkowanie cystersów z łona benedyktynów, albo sławny spór o styl życia zakonnego między groźnym św. Bernardem, który pościł *ultra possibilitatem humanam* i bezwzględnie usuwał z kościołów klejnoty i złoto, a opatem Sugeriuszem, który mnichom swoim lubił deklamować Horacego i obsypywał drogimi kamieniami sprzęt kościelny, tłumacząc, że ich kontemplacja przenosi go duchowo *de materialibus ad immaterialia* [7].

W dalszych dziejach kultury europejskiej losy poszczególnych narodów ilustrują z niezwykłą precyzją związek między otwarciem na świat a tworzeniem wartości. Otwarte były Włochy i czas jakiś Hiszpania w wieku XV i XVI, Holandia i Anglia w wieku XVI i XVII, Francja w wieku XVII i XVIII (mimo presji kodeksu wersalskiego i niszczącej polityki Króla-Słońca, Francja Pascala i Moliera).

Wydaje się zatem, że zarówno w stosunkach zewnętrznych jak i w życiu społecznym wewnątrz kultur lub instytucji, „otwarcie" stanowiło regułę, jeśli kultura była żywa i płodna. Otwarcie i nieabsolutność kodeksów. Nawet w odniesieniu do mocno zintegrowanych społeczeństw pierwotnych antropologia od dawna kwestionuje mniemanie, „jakoby w tych społeczeństwach jednostka była całkiem podległa grupie, jakoby poddawała się jej nakazom, tradycjom, opinii publicznej z niewolniczym, hipnotycznym, biernym posłuszeństwem" [8]. A z drugiej strony socjologia stawia pod wielkim znakiem zapytania współczesną swobodę wyboru między kodeksami. Ileż to wyczytać można u badaczy amerykańskich narzekań na konformizm obywateli Stanów Zjednoczonych, na ich tendencję, by biernie przyjmować powszechnie uznane normy, standardy, zasady, na fakt, że wiara w demokrację i w konstytucję przybiera niekiedy postać fideistyczną. Czy w tych dziedzinach życia USA, gdzie występuje szczególny nacisk opinii, zatem skłonność do szczególnego konformizmu, zaobserwować można szczególną akumulację wartości moralnych? Zdaje się, że jest raczej odwrotnie.

Mieliśmy się zastanowić nad faktami. Nie widzę w historii ani jednego przykładu, który by świadczył o tym, że tendencjom kultur czy instytucji do zamykania się towarzyszy wzrost poziomu etycznego. Wręcz przeciwnie: wydaje się, że takie tendencje są przejawem lęku, płynącego już to z niedorozwoju, już to ze sklerozy, albo przejawem agresywności, albo wreszcie tępego zadowolenia z siebie. Gdzież ta etyka? W Sparcie, polującej dla zabawy na helotów? W Japonii z epoki

---

7 Edwin Panofsky, *Abbot Suger of St. Denis*, w *Meaning in the Visual Arts*, New York 1955, s. 120, 129.

8 Bronisław Malinowski, *Crime and Custom in Savage Society*, New York 1926.

Harakiri? W wyprawach na Albigensów? Wśród amerykańskich purytanów, dla których dobrym Indianinem był tylko Indianin zabity? W wielkich obozowiskach mongolskich? We Włoszech Mussoliniego, gdzie wprawdzie koleje zaczęły chodzić punktualnie, ale korupcja dosięgła rekordowych rozmiarów a Wyspy Liparyjskie rekordowo się zaludniły?

Weźmy przykład mniej drastyczny: wiktoriańską Anglię. Wyspiarska izolacja, drobiazgowy i jednolity kodeks moralno-obyczajowy, silny nacisk opinii: warunki — zdawaćby się mogło — idealne dla wysokiego poziomu etycznego. Tymczasem wiktorianizm pozostał dla nas symbolem obyczajowej hipokryzji, pokrytego humanitarnym frazesem wyzysku (o czym dosyć u Engelsa i Dickensa!), symbolem targowiska próżności w otoczce cnoty. Tak upraszczając, jesteśmy pewno dla tego rozdziału dziejów Anglii niesprawiedliwi: ale chcąc oddać mu sprawiedliwość, cóż robimy? Przypominamy, jak się wówczas rozwijała demokracja, jak rozkwitała literatura, gwałtownie i otwarcie krytyczna: czyli przypominamy, że na szczęście w kulturze wiktoriańskiej nie wszystko było zamknięte.

Przenieśmy się teraz na chwilę ze świata społecznego w świat jednostki. Mądrość żydowska powiada: „Dobrze jest mieć rację w 60 procentach, oby żył długo i szczęśliwie, kto ją ma w 70 procentach, ale jak ktoś ma rację w 100 procentach, to niech Pan Bóg zachowa". Trochę podobnie jest z moralnością. Oby żył sto lat ten, co w 70 procentach postępuje sprawiedliwie, ale chcieć, żeby wszyscy byli wzorowi w 100 procentach, to utopijne i nieludzkie. Taką stuprocentowość osiągnąć można tylko na niby i tylko pod przymusem — a wówczas mniej jest warta, niż procentowość niska, lecz autentyczna, świadoma i dobrowolna.

Oczywiście to wszystko w praktyce nie jest proste: tak długo, jak istnieć będzie ludzkość, rozwijać się będzie zapewne dialektyka między wychowaniem a dojrzewaniem, między dyscypliną zewnętrzną i wewnętrzną, między chęcią, by otworzyć przed człowiekiem jak najszersze możliwości a obawą, by mu „nie stwarzać okazji" do złego. Doskonałości nie osiągniemy. Chodzi jednak o to, jaki jest kierunek: w stronę pełnoletności czy w stronę ubezwłasnowolnienia? Niewątpliwie każdy rozsądny człowiek zdaje sobie sprawę, że jego wolność musi być ograniczona ze względu na wolność innych ludzi, i że sens wolności rysuje się jedynie w świetle jakichś wspólnie uznanych podstawowych wartości. Prawa Człowieka i Obywatela, uchwalone w roku 1789, były przez wiele lat hasłem i programem wszystkich właściwie europejskich reformatorów i rewolucjonistów, „mocniejszym — jak pisał lord Acton — od wojsk Napoleona" [9].

Na taką przeszłość trudno dziś zamknąć oczy, jest dorobkiem każdego

[9] Grant and Temperley, *Europe in the XIX and XX Centuries*, London, wyd. z roku 1945, s. 31.

z nas, weszła w krew cywilizowanej ludzkości, wszystkie niemal narody podpisały w roku 1948 Powszechną Deklarację Praw Człowieka. Jeśli się w XX wieku gwałci te prawa, to albo pod znakiem koszmarnych jakichś teorii Herrenvolku, albo ukradkiem, nieoficjalnie, udając, że nic się takiego nie dzieje. Toteż jeśliby jakaś kultura lub jakaś instytucja przejawiała skłonność do zamykania się, to dzisiaj bardziej niż dawniej musiałaby mieć przy tym nieczyste sumienie.

Kiedy jednak myśleć o kulturach dawnych i współczesnych, to w końcu staje przed nami takie pytanie: kto więcej wiedział o człowieku i sensie jego życia, kto prawdziwiej widział świat, to co w nim ważne i nieważne, istotne i nieistotne, kto intensywnej go przeżywał: zwykły człowiek z attyckich wzgórz, z pierwszych gmin chrześcijańskich, z ulic medycejskiej Florencji, z Broadwayu lub Newskiego Prospektu? Mimo przekonania, że ludzkość idzie naprzód, że wspaniały jest postęp nauki i techniki, a także rozwój świadomości — by tak rzec — społeczno-prawnej, odpowiedź nie jest taka prosta. Znacznie się jeszcze komplikuje, kiedy zamiast abstrakcyjnego „zwykłego człowieka" postawić szereg niezwykłych wprawdzie, ale konkretnych ludzi: Homer, Mojżesz, Budda, Platon, Paweł z Tarsu, Augustyn, Franciszek, Tomasz, Einstein, Russell...

Te nazwiska same nawinęły się pod pióro. Gdzieby znaleźć — dla przeciwwagi — nazwiska tego kalibru z jakichś kręgów zamkniętych? Doprawdy nie wiem. Im dłużej myślę nad tą listą — a można by wszak ją przedłużyć stokrotnie — tym jaśniejsze wydaje mi się, że zamknięcie może być stanem patologicznym każdej kultury, ale nie cechą, która by mogła symetrycznie dzielić kultury na dwa gatunki: zamknięty i otwarty, tym bardziej cechą, która by szła w parze z wartościami moralnymi. Podobnie zresztą — z drugiej strony — cechę patologiczną lub przedkulturalną stanowi chyba amorfizm, brak rysów odrębnych, niejako brak charakteru: jeśli społeczeństwo jest tylko bezkształtną hybrydą, trudno mówić o jego kulturze. Kultura tam wykwita, gdzie zjawia się „społeczna osobowość". Trudno sobie wyobrazić osobowość roztapiającą się bez śladu w otoczeniu, albo proteuszową („już drzewem w obłok strzelił, już jak woda prysnął"), z drugiej strony jednak trudno pomyśleć, by mogła normalnie istnieć osobowość ślepa i głucha, monada pozbawiona okien, niezdolna do kontaktu, do wymiany wartości. Inaczej mówiąc — osobowość społeczna niezdolna do kultury.

*

Jakże miło jednak bywa hulać w upraszczających schematach! Zresztą jako hipotezy robocze stawały się one nieraz zalążkami wielkich odkryć, poznawczą siatką, zarzucaną sprawnie na rzeczywistość — tak, pod jednym warunkiem: że schematy nieustannie się sprawdzało i korygowało, że nosiły niejako same w sobie zdolność do autoterapii, do przetwarzania się w zgodzie z faktami.

Jacek Woźniakowski

TREŚĆ ZESZYTU

WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI: Filozofia wartości 399
TADEUSZ CZEŻOWSKI: Czym są wartości? (Wprowadzenie do dyskusji) 408
Dyskusja 410
WŁADYSŁAW TATARKIEWICZ: Uczciwość i dobroć 412
Dyskusja 419
MIECZYSŁAW A. KRĄPIEC OP: Filozofia bytu a zagadnienie wartości 424
Dyskusja 433
IZYDORA DĄMBSKA: Kilka uwag w sprawie wartości poznawczych 439
KAROL WAJS: Zagadnienie wartości w praktyce technicznej . 446
JAN SZEWCZYK: Uwagi o istocie wartościowości 454
WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI: Wartościowanie a ocena . . 460
Dyskusja 466
KS. ANDRZEJ WAWRZYNIAK: O właściwe rozumienie Heideggera 469
JACEK ŁUKASIEWICZ: Impuls etyczny i przystosowanie . . . 477

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

ANNA MORAWSKA: Z dziejów terenowego ekumenizmu . . . 505
WIESŁAW PAWEŁ SZYMAŃSKI: Książki krakowskich krytyków 522
EMES: Pytania 529
JACEK WOŹNIAKOWSKI: Zapiski na marginesach 534

SOMMAIRE

Remarques préliminaires: La philosophie des valeurs 399
TADEUSZ CZEŻOWSKI: La nature des valeurs 408
WŁADYSŁAW TATARKIEWICZ: La probité et la bonté . . . 412
MIECZYSŁAW ALBERT KRĄPIEC, OP: La philosophie de l'être et le problème des valeurs 424
IZYDORA DĄMBSKA: A propos des valeurs cognitives . . . 439
KAROL WAJS: La notion des valeurs dans la technique . . . 446
JAN SZEWCZYK: Marxiste, face au problème des valeurs . . 454
WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI: Essai d'une nouvelle classification des jugements de valeur 460
MR L'ABBÉ ANDRZEJ WAWRZYNIAK: Vers une interprétation correcte de la pensée de Heidegger 469
JACEK ŁUKASIEWICZ: La tension éthique et l'adaptation dans la jeune littérature polonaise 477

Chronique

ANNA MORAWSKA: CIMADE — précurseur de l'écuménisme en pratique 505
WIESŁAW PAWEŁ SZYMAŃSKI: Compte-rendu des livres: Jerzy Kwiatkowski, *Klucze do wyobraźni* (sur la poésie polonaise contemporaine) et Jan Prokop, *Euklides i barbarzyńcy* (sur la poésie européenne contemporaine) 522
EMES: Réflexions: Un jeune écrivain à Oświęcim 529
JACEK WOŹNIAKOWSKI: Actualités 534

Cena zł 12.—

